الدكتورة أميرة حلمي مطر

الفلسفة اليونانية

تاريخها ومشكلاتها





الفلسفة اليونانية

تاريخها ومشكلاتها

الفلسفة اليونانية

تاريخها ومشكلاتها

تأليف

الدكتورة أميرة حلمي مطر

أستاذ الفلسفة

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

طبعة جديدة عام ١٩٩٨

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

أحمد غريب

٢٤٠١٧٤٣، ٢٤٦٢٥٦٢

فى الفجالة (القاهرة)

بسم الله الرحمن الرحيم



أرسطو

تصدير الطبعة الحالية

صدرت طبعات عديدة لهذا الكتاب نفدت منذ سنوات، كان أولها بعنوان "الفلسفة عند اليونان"، ثم تلتها طبعات أخرى صدرت بدار المعارف بمصر باسم "الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها"، راعينا فى هذه الطبعات أن يطابق العنوان المحتوى الذى اتخذ المسيرة التاريخية لهذه الفلسفة فى نشأتها وتطورها.

والفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة.. علم عرفته حضارة اليونان القديمة وحددته بأنه تفسير عقلانى لظواهر الكون والحياة الإنسانية، ولا يعتمد هذا التفسير إلا على الفروض العقلية التى تقبل النقد والحوار، وهو ظاهرة فكرية جديدة على الفكر الأسطورى القديم، وهو الأساس لكل فلسفة حديثة.

والفلسفة لم توجد فجأة؛ بل سبقت نشأتها إنجازات هائلة على المستوى الحضارى، فجاءت ذات خصائص مميزة لها عن فكر الحضارات السابقة عليها.

والهدف من هذا الكتاب هو تزويد طلاب الفلسفة والمتخصصين بمرجع ييسر لهم فهم هذه الفلسفة التى تعد... أم الفلسفات.

أميرة حلمى مطر

الدقى ١٩٩٨

تصدير الطبعة الأولى

من كتاب الفلسفة اليونانية

ليست الفلسفة حديثاً حافلا بالغموض تثير مشكلات لاعلاقة لها بالواقع ولا هى كنز من الأسرار يستعصى على العقل فهمه، و لكنها مرشد للفكر يشحذه للابداع ويلقى الأضواء على كثير من الأفكار التى يسلم بها أكثر الناس تسليماً بغير نقد ولا أختبار.

من هنا كان للفلسفة ذلك الطابع الذى يجعلها تحليلاً للفكر أكثر منها تركيباً وتأليفاً وبهذا المعنى عرفها اليونان القدماء فاطلقوا عليها هذا الأسم ومعناه محبة الحكمة لأن الحكمة لاتتم للانسان وأنما حسبه أن يسعى إليها فيتساءل ويناقش ليرضى حاجته للمعرفة لذاتها.

ولقد أوتى أقوام كثيرة من قبل اليونان ومن بعدهم علماً وفكراً وحضارة وفنا ولكن الحكمة التى اختص بها اليونان كانت فريدة فى نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق فاليونان هم أول من آثار المشكلات وقدم المنهج والمصطلح الذى سارت عليه الفلسفة حتى اليوم ومذاهبهم التى جادت بها قرائح فلاسفتهم قد امتدت إلى تفسير الكون والحياة الانسانية على السواء حتى أمكن أن نقول أنهم أول من حدد مشكلات الفلسفة واتجاهاتها الرئيسية عندما ناقشوا حقيقة الوجود ومبدأه وأثاروا البحث عن طبيعة المعرفة الانسانية ومضوا يتساءلون ما الحق وما اليقين ؟ وكيف نبلغ الخير ونحقق الجمال ؟ وكذلك تحققت المعجزة اليونانية فى القرن السادس قبل الميلاد على حد قول الأوروبيين.

وكان ميلاد الفلسفة فى ذلك التاريخ ثمرة لظروف وعوامل حضارية واقتصادية خطيرة. كان العامل الرئيسى لنشآة الفلسفة فى اليونان هو انتقال المجتمع اليونانى من مجتمع قبلى تحكمه التقاليد الموروثة والأساطير الدينية ويقوم على اقتصاد بدائى أساسه الرعى والزراعة إلى مجتمع دولة المدينة City - state . ومع قيام دولة المدينة ظهر تنظيم جديد للمجتمع أساسه الأسرة الأبوية والملكية الفردية واستخدام الرقيق. وفى ظل هذا المجتمع أمكن للانسان السيطرة على الطبيعة باكتشاف الحديد واستخدامه فى صناعة الأسلحة والآلات. وكان استخدامه فى العملة النقدية من أهم أسباب نشاط التجارة واتساعها وذلك لسهولة التعامل به.

ومع اتساع التجارة نشطت حركة الملاحة والاكتشاف والاستعمار. وكان انتصار اليونان على الفرس فى القرن الخامس قبل الميلاد ايذانا بانتصار الديمقراطية التى تحققت فى أثينا لأول مرة فى التاريخ.

وفى ظل الديمقراطية الأثينية تحققت مبادئ المساواة بين المواطنين وأخذ برأى الأغلبية فى شئون السياسة والحكم وأصبح للفرد مكانته فى المجتمع، وأنتجت أثينا روائع فنها الخالد فى المسرح والنحت والتصوير وقدم فلاسفتها نظرة جديدة للعالم تساير التطور المادى الكبير.

لكن الصراع بين القديم والجديد ما لبث أن أمتد الى حرب أهلية مزقت أوصال البلاد إلى أن جاءت امبراطورية الأسكندر الأكبر فكانت آخر انتفاضة للحياة، سرعان ما أعقبتها نكسة الاضمحلال والذبول.

وفى العصر الهلنستى انتقلت الحركة الفكرية إلى مراكز جديدة للثقافة فى غير بلاد اليونان تبعا للقوى السياسية التى بدأت تعمل عملها فى سير مجرى التاريخ.

وكانت الاسكندرية من أهم مراكز العلم والفلسفة بعد أثينا. وعكست الفلسفة فى هذا العصر الهلنستى آثار الحياة السياسية المضطربة والأزمات التى حلت بالشعوب نتيجة لطغيان الحكام وانشغالهم فى حروب ومنازعات لا تنتهى، فكان الغنى يزداد غنى والفقير يزداد فقرا ولا أمل فى اصلاح الأحوال أو تغييرها. وهكذا لم يجد الفيلسوف فى العصر الهلنستى وفى حكم الرومان حلا إيجابيا فلجأ الى السلبية والعزلة ولم يعد يرى من خير أو حق أو جمال ألا فى عالم مثالى لا يرقى اليه الحس ولا العقل وأنما يتكشف للوجدان الصوفى واختلطت رؤى الفلاسفة برؤى رجال الدين حتى انحصرت مهمة الفلسفة فى الخلاص بالغنوص.

ولكن العصور الوسطى التى وجدت فى الفلسفة اليونانية ما يؤيد نظرتها الدينية الى الكون والانسان والتى أخذت عن أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة مددا عظيما من الآراء قللت من شأن كثير من الآراء والفروض الفلسفية التى ساعدت على تقدم الانسان الفكرى والعلمى.

من أجل هذا رجع عصر النهضة الى اليونان يحيى ما فى تراثهم الفلسفى من نزعة انسانية تعارض جفاف الروح الاسكولائية وتساعد على كشف آفاق جديدة من المعرفة والعلم فى شتى أنحاء الحياة.

ونحن اليوم يجدر بنا ألا نغفل تجربة أسلافنا مع هؤلاء اليونان، فمما لا شك فيه أن التفكير الفلسفى والعلمى فى الاسلام قد أخذ الكثير من اليونان وأنه قد تطور بفضل ما أخذه عن غيره وما أضافه من صميم ذاته حتى بلغ أوج ازدهاره فى القرن العاشر الميلادى.

وكما أخذ العرب عن اليونان منذ بدء دولتهم الفتية: أخذت أوربا عن العرب واليونان فى مطلع عصر النهضة، ولابد لنا كى نصل الماضى بالحاضر من أن نعى التراث القديم بأكمله متصل الحلقات حتى تكتمل لنا نظرة شاملة تقيم التراث وتحدد فى أى أتجاه يسير التقدم وبأى المناهج يبلغ العقل الحقيقة ويكتشف المجهول من أجل خير الانسان وسعادته فى هذه الحياة.

وهذه طبعة جديدة معدلة لما سبق أن صدر لى فى هذا الموضوع تحت عنوان "الفلسفة عند اليونان".

أميرة حلمى مطر

المهندسين ١٩٨٧

مقدمة

(أ) تاريخ الفلسفة :

هناك من الاسئلة ما لابد وأن يخطرعلى فكر كل من يعنى بتاريخ الفلسفة.

ولعل من أهم تلك الاسئلة سؤالين أولهما هو ما قيمة هذا التاريخ وما الذى نجنيه من البحث فى أفكار ومذاهب عفا عليها الزمان وحل محلها جديد لا غنى عنه لكل أنسان. وثانيها يتلخص فى كيف ينبغى أن يكتب هذا التاريخ وما هى أصلح المناهج التى يمكن للمؤرخ الوثوق بها عند بحثه فى فلسفة معينة أو فى عصر من عصور هذا التاريخ؟ ولعل أحدا من القدماء لم يكن لينشغل بهذين السؤالين قبل أن يأخذ فى الكتابة أو كان يحاول حل أحدى هاتين المشكلتين قبل أن يشرع فى تدوين مؤلفه، وأنما هى من المشكلات التى قد ازداد الوعى بها فى العصر الحديث خصوصا بعد أن ظهرت نظرية التطور وعممت على مجالات الفكر المختلفة حتى أصبح لفكرة التطور التاريخى فى الزمان أثرها الخطير فى تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية والفكرية، لذلك نجد فيلسوفا مثل هيجل لا يفرق بين الفلسفة وبين تاريخها، بل يقول أن كثيرا من المؤلفات التى وضعت فى تاريخ الفلسفة لا قيمة لها لأن مؤلفيها لا يعرفون ما الفلسفة ومع ذلك فلا يمكن له تقديم تعريف للفلسفة بادئ ذى بدء لأن تاريخ الفلسفة نفسه هو الذى سوف يكشف له عن معناها، بمعنى آخر ينبغى عند هيجل ومن اتبعوه أن يكون لمؤرخ الفلسفة فلسفة معينة[1]، والى هذا المعنى أيضا يذهب ليون روبان فى مقدمته لكتابه الفكر اليونانى[2] فيقول " أن تاريخ الفلسفة هو الفلسفة ذاتها. اذ أن له عند الفيلسوف أهمية حية أبدية أما تاريخ العلم فليس كذلك؛ لأنه ليس علما بل هو ماضى العلم وهو لا يمثل الا الجهد الضائع الذى يغمره النسيان بعد أن ندرك الحقيقة" ومعنى هذا أن تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة وأن كان كلاهما يوضح المواقف المختلفة التى وقفها العقل الانسانى

---

(١) Hegel, Lectures on the history of philosophy, introduction

(٢) Robin, La pensée Grecque p: 5.

من حقيقة معينة، الا أن الحال فى العلم مختلف عنه فى الفلسفة، لأن آخر المواقف فى العلم هو دائما أصحها أما فى الفلسفة فليس الأمر كذلك دائما ولا يمكن لنا أنَ نزعم أننا كلما تقدمنا فى الزمان أو فى العلم كلما زاد تعمقنا الفلسفى عما عليه فيما قبل ذلك لأن المواقف الفلسفية التى وقفها قدماء الفلاسفة لا يمكن أن تهمل كما هو الحال فى العلم مثلا. ويرجع ذلك الى طبيعة المشكلة الفلسفية التى تختلف تماما عن طبيعة المشكلة العلمية. فالمشكلة العلمية سريعة الذبول لأن الجديد فى العلم سرعان ما يلغى القديم ويبطله أما المشكلة الفلسفية فهى حية أبدا ولا تعتريها الشيخوخة. فعلى الرغم مما يدرك الفلسفة من تقدم وتجديد يساير التقدم العلمى، وعلى الرغم أيضا مما تأتى به العلوم الجزئية المختلفة من حلول علمية لبعض المشكلات الفلسفية القديمة كمشكلات اللانهائى والزمان والمكان الا أنه يبقى للفلسفة مشكلات أخرى لا يمكن للعلم وحده أن يحلها خاصة تلك المشكلات الميتافيزيقية التى كانت وما زالت تشغل الفكر الانسانى. فالانسان بطبعه ومنذ أقدم العصور ما زال يحاول الاجابة على بعض المشكلات الميتافيزيقية كسؤاله مثلا هل للعقل طبيعة مختلفة عن المادة أم أنه والمادة طبيعة واحدة، أو سؤاله ما قيمة معرفته بالعالم وعلمه كله وما مدى مطابقة أفكاره للحقيقة الخارجية، أو سؤاله هل للكون غاية معينة يسير الى تحقيقها وهل هناك فكرة سامية توجهه، أو هل الخير والشر حقيقتان مختلفتان أم أنهما يستويان، وقد تكون الاجابة التى أجاب بها أحد القدماء عن مثل هذه المسائل ذات قيمة كبيرة ولا يظهر أثرها عند أهل عصره بل تعود للحياة فى عصر آخر وقد تأتى على الانسان فترات من التاريخ يخبو الفكر فيها من الأصالة والابتكار وقد يصحو الفكر على نداء قديم أو على صيحة طالما سدت عنها الآذان. كذلك حدث فى أوربا أيام عصر النهضة حين صحت وتيقظت على تراث اليونان القديم، لذلك فلا يمكن على الاطلاق أن نعد فلسفة كفلسفة سقراط أو أفلاطون منتهية، ولا يمكن أن ينظر الى الافكار والمذاهب الفلسفية الا على أنها بذور حية سرعان ما تورق وتزهر كلما صادفتها البيئة الخصبة رغم قدم الزمان. والفلسفة فى طابعها الخالد هذا أقرب ما تكون لطبيعة الفن، فهى وان استعارت من العلم مناهجه العقلية . الا أنها تستعير من الفن طابع الذاتية الذى يضفى على اثاره وروائعه الحياة والخلود رغم مرور الأيام. إنها مثل الفن لأنها تقدم الحقيقة من خلال رؤية انسانية معينه

ولذلك لا نرى المذهب الفلسفى أو الفكرة الفلسفية تنفصل عن شخصية خالقها أو حياته وظروف عصره، والفلسفة هى وليدة تجربة حية يعيشها الفيلسوف بكل كيانه ومن هنا يضاف فى الفلسفة الطابع الشخصى الفريد فتكتسب بذلك تلك القيمة الاساسية التى يقاس بها الفن دائما قيمة صدق التعبير عن الحقيقة لا دقة الوصف الموضوعى وحده.

مما سبق نتبين القيمة التى لا يمكن الشك فيها لتاريخ الفلسفة اما عن منهج تاريخها فهو أيضا مشكلة سبق لكثير من المؤرخين أن أثاروها ولعلها تتركز فى السؤال الذى طرحه المؤرخ الفرنسى الكبير اميل بربيه فى مقدمته لمؤلفه الضخم فى تاريخ الفلسفة[٣] والذى خلاصته هل يمكن أن يفسر تاريخ الفلسفة على ضوء قانون معين تتطور المذاهب الفلسفية بمقتضاه أم أن المذاهب تتوالى على مر التاريخ بطريقة عرضية أو عشوائية أو بحسب الظروف الشخصية الخاصة؟ ولقد قدم أوجست كونت وهيجل منذ نهاية القرن الثامن عشر اجابة واضحة على هذا السؤال حين قدما فلسفتهما الخاصة بتاريخ الفلسفة.

أما كونت فقد فسر تطور الفكر الفلسفى على ضوء قانونه فى الأطوار الثلاثة الذى يتقدم العقل بمقتضاه من الطور اللاهوتى الى الطور الميتافيزيقى الى الطور العلمى. أما هيجل فأنه يفسر تطور المذاهب الفلسفية بحسب تطور الروح المطلقة فى عرضها لذاتها على مر الزمان وفقا لمنطقه الجدلى الذى يفترض دائما أن القضية لابد وأن تؤدى الى نقيضها ثم يحل التناقض بينهما فيما يسمى بالمركب من القضية ونقيضها وهكذا تستمر الحركة فى الفكر كما تستمر فى الطبيعة والتاريخ.

وفى مقابل هذا القانون الذى وضعه كونت وهيجل لتقدم الفكر الانسانى يمكن ان نجد قانونا آخر لتاريخ الفلسفة استمده لاهوتيو القرون الوسطى من" مدينة الله" للقديس أوغسطين، بل يمكن أن نجد أصوله ومصادره الأولى عند أفلاطون من القدماء وخلاصته أن الحقيقة قد ألهمت للقدماء ثم تضاءلت فى عقول الأجيال التالية عليهم فهؤلاء يقولون بعكس ما قال به كونت وهيجل اذ يرون أن تاريخ الفلسفة

---

(٣) Bréhier, Histoire de la philosophie. p.u.f. 1948, introduction

يتدهور من الأحسن الى الأسوأ ولا يرتقى من الأدنى الى الأعلى فالحقيقة الكاملة قد ألهمت منذ القدم الى موسى وأنبياء اليهود ومن بعدهم الى قدماء المصريين والبابليين ثم الى حكماء الهند حتى وصلت الى الاغريق فحرفوها ومسخوها فضاعت الحقيقة على أيديهم الى أن جاءت المسيحية غير أن هذه التفسيرات جميعا أنما تتعرض لخطأ التفسير القبلى والفروض الميتافيزيقية المسبقة التى لا تستقيم والمناهج العلمية فى دراسة تاريخ الفكر. ذلك لأن المنهج العلمى والنظرة التاريخية الموضوعية لا تجعل للفلسفة تاريخها المستقل المجرد وأنما تحاول أن تبين تطورها على ضوء تطور النظم الفكرية الأخرى والتقدم التكنولوجى فى المجتمعات والبيئات التى تنشأ فيها كما تحاول أن تفسرها على ضوء المستوى الاجتماعى والاقتصادى الذى يكون دائما الاطار المادى لكل هذه النظم الفكرية فمراحل التقدم العلمى والتكنولوجى فى مجتمع معين يكون لها دائما دلالتها الكبيرة فى تحديد المستوى والمضمون الفلسفى السائد فى ذلك المجتمع وبناء على ذلك لا يمكن أن تفسر فلسفة الفيثاغوريين وأفلاطون بغير اعتبار التقدم الكبير الذى أحرزته العلوم الرياضية فى عصرهم. كذلك أيضا لا يمكن أن تفهم نظرية أفلاطون وأرسطو فى المحاكاة الفنية مالم ينظر اليها على ضوء اتجاهات الحياة الفنية والأدبية السائدة فى مجتمعهما.

واذا كان التطور الاقتصادى والاجتماعى من أهم العوامل المحركة للتاريخ السياسى للأمم المختلفة فانه لا يمكن بالتالى أن تتضح الحركة الفكرية التى تنشط فى تلك الأمم ما لم ترتبط هذه الحركة وتتفاعل مع تلك العوامل الاقتصادية والاجتماعية المؤثرة فى السياسة فنشأة الفلسفة السوفسطائية مثلا فى القرن الخامس ق. م بأثينا أنما هى ظاهرة فكرية ترتبط كل الارتباط بالصراع السياسى الذى احتدم بين مطالب الديمقراطية ممثلة فى الطبقة الفتية الجديدة التى قوامها التجار والملاحون وأصحاب الحرف المختلفة وبين مطالب الارستقراطية الممثلة فى طبقة كبار الملاك الزراعيين فى اليونان.

وكذلك يفرض المنهج العلمى على مؤرخ الفلسفة مهمة البحث عن العوامل الفعالة المؤثرة فى اتجاه تاريخ الفلسفة فى أتجاه معين أو فى نشأة الصراع بين المذاهب الفلسفية المختلفة فيستخلص النتائج التى تمكنه من تقييم هذه المذاهب تقييما

يعينه فى تقرير موقفه الحاضر من مشكلات عصره كما يؤثر أيضا فى مستقبل الفكر الانسانى. لأنه اذا صح ان الفلاسفة هم ثمرة للظروف الاجتماعية السائدة فى عصورهم فانهم من جهة أخرى يؤثرون فى المعتقدات التى تشكل أوجه الحياة العلمية والسياسية فى عصورهم والعصور التالية لهم، وكذلك تتفاعل الفلسفة مع القوى المختلفة المحركة للتاريخ البشرى.

واذا كانت مادة تاريخ الفلسفة مرتبطة بما فى حوزة المؤرخ من الأصول القديمة ومتوقفة على قدرته الخاصة على تفسيرها فان أى تفسير للفلسفة أنما هو تفسير نسبى قابل للتغيير والتعديل بحسب ما بين يديه من نصوص وما له من قدرة على تفسيرها، وكذلك نرى تاريخ الفلسفة يختلف من عصر لعصر كما يختلف من مؤرخ لآخر بحسب نظرته وموقفه من هذا التاريخ ولذلك يجدر دائما على كل مؤرخ أن يوضح مصادره التى يرتكن عليها فى تاريخه للفلسفة الى جانب المنهج الذى يختار السير عليه وهذا ينقلنا الى الحديث عن مصادر الفلسفة.

(ب) مصادر الفلسفة اليونانية :

تعد البرديات التى أكتشفت فى مستهل العصور الحديثة وخاصة منذ عصر النهضة حين بدأ احياء التراث القديم هى السجل الرئيسى الذى نستقى منه معرفتنا بالفلسفة اليونانية وسائر أجزاء التراث اليونانى فى العلم والأدب والتاريخ.

ولقد نشطت فى القرن الرابع قبل الميلاد تجارة هذه البرديات، ووجدت مكتبات لحفظها من أهمها مكتبة الاسكندرية فى عصر بطليموس فيلادلفوس ومكتبة أثينا فى عصر بزيستراوس وكذلك مكتبة برجاما. وكانت هناك نسخ كثيرة منقولة وخالية من الامضاء الأمر الذى عرض هذه النسخ لكثير من الأخطاء الناجمة عن النقل غير الدقيق.

وقد تعرض أكثرها للتلف وخاصة مجموعة مكتبة الاسكندرية القيمة التى تعرضت للتلف بالحريق مرات عدة أولها عام ٤٧ ق. م عندما أراد يوليوس قيصر نقلها الى روما، والثانية عام٢٧٢ فى حكم الامبراطور أوريليان Aurelien ، وعام ٣٩١ بأمر الراهب ثيوفيل Theophile، أما ما يقال عن حريق العرب لمكتبة الاسكندرية عام ٦٤١ فهو قول مردود عليه. ذلك لأن المكتبة كانت قد تعرضت

قبل ذلك لكثير من أنواع التخريب قبل الفتح العربى اذا تعرضت هذه البرديات للتلف بفعل الحروب وكراهية الوثنية فى العصور المسيحية غير أنه ابتداء من القرن الثامن وخاصة القرن الثانى عشر بدأ كثير من الرهبان البندكتين Bénédictins جمع هذه البرديات ونقلها على الجلد والاستفادة بها للدفاع عن العقيدة. بلّ ذهب البعض إلى القول انها كانت تبشر بالحقيقة الالهية فى هذه العصور(٤).

كذلك عنى العرب فى العصور الوسطى بمعرفة فلسفة اليونان ونقلوا الكثير منها الى لغتهم العربية عن الترجمات السريانية اذ كان اكثر نقلة الفلسفة فى العالم العربى من السريان وعلى رأس هؤلاء المترجمين حنين بن اسحاق ومدرسته.

غير أن أمانة هؤلاء النقلة ودقتهم لم تكن تصل فى الغالب الى المستوى اللائق، فوقع على فلاسفة العرب العبء الأكبر فى تصحيح ما وصل اليهم ناقصا مشوها، وأن استطاعوا على الرغم من ذلك أن يخرجوا من هذا الركام المشوه بتفسيرات وشروح كان لها أبعد الأثر فيما بعد وخاصة عند الأوروبيين فى العصور الوسطى(٥).

وليس من باب الزهو أن نقول أن البحث عن تراث اليونان فى العلم والفلسفة قد أتجه اليوم الى التنقيب فى الترجمات والملخصات العربية التى ما زال أكثرها مخطوطا قيد بحث المحققين. وتعد هذه الترجمات العربية سجلا بالغ الأهمية خاصة فيما يتعلق بالأصول اليونانية المفقودة.

وعدا ما ترجمه فلاسفة العرب لمصنفات اليونان فى الفلسفة قدم مؤرخوهم مصنفات عرضوا فيها لمذاهب فلاسفة اليونان وأرخوا لفلاسفتهم ومن أشهر هذه المصنفات كتاب الملل والنحل للامام الشهرستانى وأخبار الحكماء للقفطى والفهرست لابن النديم وعيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة.

وقد عنى أغلب هؤلاء المؤرخين العرب بذكر سير الفلاسفة وآرائهم لكن يستثنى الامام الشهرستانى الذى عنى بتاريخ المدارس والفرق الفلسفية، وعلى هذا النحو أيضا سار تاريخ الفلسفة فى أوروبا حتى القرن الثامن عشر.

---

(٤) A. Rivaud; Les Grands Courants de la pensée Antique. colin pp. 3 - 15.

(٥) د. عمر فروخ: العرب والفلسفة اليونانية. بيروت ص ١٥ـ ص ١٦

أما فيما يتعلق بالمصادر اليونانية القديمة لهذه الفلسفة فنجد أهمها فيما كتبه هؤلاء الفلاسفة أنفسهم بقصد تدوين فلسفتهم أو نشرها.

غير أنه يعترض الباحث فى هذا المجال صعوبات، أهمها ضياع الكثير من هذه المخطوطات، كما أن بعضها قد تأثر بالاتجاه القديم فى التعليم وهو الاتجاه الى السرية والى التعليم الشفهى فوجد من الفلاسفة من لم يكتب على الاطلاق مثل سقراط وفيثاغورس.

وتأتى فى المقام الأول من هذا النوع من المصادر، المؤلفات الكاملة لكبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وقد عنى ارسطو بوجه خاص بالتأريخ لمذاهب السابقين عليه عند عرضه لفلسفته غير أن تاريخه لهؤلاء الفلاسفة قد جاء ملونا على ضوء فلسفته الخاصة وكان عرضه لهذه المذاهب بمثابة تمهيد لقيام مذهبه الكامل وفلسفته الخاصة.

ويضاف الى المؤلفات الكاملة لفلاسفة اليونان ما بقى من شذرات ومقتطفات يرجع بعضها الى الفلاسفة السابقين على سقراط أو اللاحقين على أرسطو من أبيقوريين ورواقيين وشكاك ثم مؤلفات شراح هذه الفلسفات ومن أهمهم بوزيدونيوس Posidonius الذى علق على محاورة تيماوس لأفلاطون فى القرن الأول الميلادى. وخالقيديوس Chalcidius فى القرن الرابع الميلادى الذى أثر فى فلسفة العصور الوسطى والبينوس Albinus فى القرن الخامس وبرقلس Proclus فى القرن السادس الميلادى.

أما عن شراح أرسطو فأهمهم الاسكندر الافروديسى فى نهاية القرن الثانى الميلادى وسمبلقيوس Simplicius فى القرن السادس الميلادى وهو أيضا من أهم المصادر فى الفلسفة السابقة على سقراط وكذلك يذكر أيضا المترجم اللاتينى بوئثيوس Boethius وزير ثيودوريك الذى أدخل تراث أرسطو وخاصة منطقه الى فلسفة العصور الوسطى.

وهناك من مؤرخى الفلسفة التالية على أرسطو يذكر شيشرون Cicerco وبلوتارخوس وجالينوس Galinus ومن الشكاك سكستوس امبريقوس.

ثم هناك طائفة من مؤرخى الأقوال والسير Doxographers ويرجع الفضل فى التعريف بهم الى الباحث الألمانى هرمان ديلز H. Diels [٦] وهو يذكر على رأس هؤلاء المؤرخين ثيوفر اسطوس Theophrastos تلميذ أرسطو وخليفته على اللقيون ومؤلف كتاب" آراء الفيزيقين" ومن ثيوفراسطوس استقى أكثر الباحثين معلوماتهم عن الفلسفة اليونانية القديمة ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد الى القرن السادس الميلادى ومن هؤلاء سمبليقيوس واستوبايوس Stobaeus وآيتيوس Aetius الذى اعتمد على مؤلف مجهول كاتبه يرجع الى القرن الأول ويعرف باسم Vetusta placita (الأقوال القديمة أى أقوال القدماء المأثورة) كذلك من أهم هؤلاء المؤرخين فى القرن الثانى الميلادى ديوجين لائرتوس Diogene Laerce مؤلف كتاب عن حياة وآراء عظماء الفلاسفة.

وبعد تأسيس المكتبات العامة فى العالم اليونانى الرومانى وخاصة مكتبة الاسكندرية فى عصر بطليموس أيورجيتوس وبفضل ديمتريوس الفاليرى ظهر أهتمام بتاريخ حياة الفلاسفة ومذاهبهم وظهر اهتمام خاص بتصنيف مؤلفاتهم. فنجد مثلا كاليماخوس القورينائى يضع قوائم للمؤلفين القدماء، وصنف تلميذه اريستوفان البيزنطى محاورات أفلاطون فى مجاميع ثلاثية Trilogy . وفى نهاية القرن الثالث الميلادى قدم سونيون Sotion النحوى السكندرى سجلا بتسلسل حياة الفلاسفة القدماء وكان يرجع كل مجموعة الى مؤسس أول يسمسه بالديادوخوس Diadochos كذلك وضع اراتوستينوس Eratosthénos أمين مكتبة الاسكندرية والفلكى الجغرافى تصنيفا تاريخيا لحياة الفلاسفة، وكان التاريخ يستند فى الغالب الى وقت ازدهار حياة الفيلسوف ويحدد ببلوغه الأربعين ويشار اليه بلفظة Acme اليونانية.

ولقد بذل العلماء والفلاسفة الأروبيون فى العصور الحديثة اهتماما بالغا بنقل هذه المصادر اليونانية القديمة الى اللغات الأروبية وظهر بينهم متخصصون فى موضوعاتها وقد آن لنا اليوم أن نشارك فى هذه الحياة الفكرية فننقل هذا التراث الى لغتنا العربية وننشر ما سبق أن ترجم الى العربية حتى نجد هذه الفلسفة ميسرة لنا كما يجدها الأروبيون اليوم.

---

(٦) Hermann Diels, Doxographi Graeci. 1879

وأخيرا تبقى مشكلة لابد أن تواجه كل من يعنى بتاريخ الفلسفة أذ سوف يجد نفسه بصدد السؤال الآتى وهو: أين ومتى ينبغى أن نبدأ هذا التاريخ بمعنى آخر هل نشأت الفلسفة فى اليونان منذ القرن السادس ق . م كما يذكر أرسطو وغيره؟ أم ينبغى أن نرجع بها قرونا الى الوراء فنبحث عن بداية تاريخها فى حضارات الشرق القديم؟

(ج) نشأة الفلسفة اليونانية والشرق القديم :

لقد بدأ كثير من مؤرخى الفلسفة يميلون الى القول بأن نشأة الفلسفة فى بلاد اليونان فى القرن السادس ق . م ليس بحقيقة نهائية حاسمة بقدر ما هو افتراض عملى ونقطة بدء مؤقته فى البحث، نسلم بها لأن الوثائق الخاصة بعلوم الحضارات الشرقية القديمة وفلسفتها ليست وافية ولا هى واضحة بالقدر الذى يسمح بأن نقرر بشكل حاسم أن بلاد اليونان هى مهد الفلسفة ومبدأ تاريخها وانها أرض المعجزة.

والى هذا الرأى يذهب المؤرخ الفرنسى الكبير اميل بربيه اذ يقول" اذا كنا نبدأ تاريخنا بطاليس فليس معنى ذلك أننا نتجاهل التاريخ القديم الذى تم فيه تكوين الفكر الفلسفى، وانما لسبب عملى صرف هو أن الوثائق المكتوبة عن حضارات ما بين النهرين ليست كافية وينقصها الوضوح، كما أن الوثائق المتعلقة بالمجتمعات البدائية لاتكفى بدورها فى ارشادنا عن اليونان فى طورها البدائى"[٧].

وفى هذا الاتجاه أيضا يسير العالم المؤرخ الهندى الكبير دكتور راداكريشنان فى مقدمته لكتابه الذى اشترك فيه مع نخبة من كبار علماء الهند وفلاسفتها عن "تاريخ الفلسفة الشرقية والغربية[٨] " يقول" أنه يصدق على تاريخ الفلسفة ما يصدق على العالم اذ يصفه أحد كبار شعراء الفرس من أنه أشبه بمخطوط قديم فقدت أولى صفحاته وآخرها ومنذ أدرك الانسان مستوى الوعى بوجوده وبالعالم وهو يحاول أن يكتشف هذه الصفحات المفقودة" وفى محاولة الباحثين تحقيق تلك الصفحات تمسك أكثرهم بالمعجزة اليونانية وقالوا بأن منشأ الفلسفة هو بلاد اليونان. واقدم من

---

(٧) E. Brèhier, Histoire de la philosophie. introduction. p 6

(٨) History of philosophy Eastern and Western. Edited by Radhakrishnan, Allen and unwin 1959 preface.

تمسك بهذا الرأى هم فلاسفة اليونان أنفسهم ومؤرخوهم وعلى رأس هؤلاء القدماء أرسطو الذى ارجع الفلسفة الى طاليس فى القرن السادس ق . م ومنهم أيضا ديوجين لايرس، غير أنه أورد فى مقدمة مؤلفه الهام" حياة ومذاهب وأقوال عظماء الفلاسفة" الرأى المخالف الذى ينسب الفلسفة للشرقيين ويذكر من أنصار هذا الرأى أرسطو والفيلسوف والمؤ رخ السكندرى" سوتيون" اللذين نسبا الفلسفة للأجانب من الفرس والكدانيين والهنود. لكن ديوجين لايرس لا يلبث أن يفند هذا الرأى ـ الذى نسبه خطأ لأرسطو ـ ويقرر أن هؤلاء المؤلفين جميعا قد نسبوا الفلسفة للأجانب عن جهل فاليونان لم يخترعوا الفلسفة فحسب بل عنهم تفرع الجنس البشرى كله ويضيف أن" موسايوس ابن أوموبولوس" هو صاحب أول" ثيوجونيا" ηθεγovca وأن لينوس بن هرمس وضع أول" كوزموجونيا" ηkoσμoyovc̄a أورد فيها وصف مسيرة الشمس والقمر ونشأة الحيوان والنبات، وكل هذا يؤكد أن اليونان هم مبتدعو الفلسفة، بل أكثر من هذا فان لفظة فلسفة لا تفسح عن أى مصدر غريب". كذلك قدر اليونان لأنفسهم فضل السبق فى هذا الميدان أما فى العصر الحديث فيذهب أنصار المعجزة اليونانية وعلى رأسهم جون برنت(٩) الذى يقول: اننا لايمكن أن نتحدث عن فلسفة لدى المصرين أو البابلين، اما الذين يمكن أن ننسب لهم فلسفة من القدماء فهم الهنود. ولكننا على الرغم من ذلك لا يمكن أن نرجع الفلسفة اليونانية الى الهنود، بل الأقرب الى الحقيقة أن نقول ان الفلسفة الهندية هى التى تأثرت بالفلسفة اليونانية. فقد ظهر للباحثين أن مذاهب السنسكريتية الهندية أحدث من الفلسفة اليونانية كما أن تصوف البوذية والأوبانيشاد وان كان قد أثر فى اليونان الا أن تأثيره كان ثانويا لا يصل الى أن يكون مصدرا للفلسفة اليونانية مثله مثل تأثير المذاهب الأورفية فى ثيوجونيا هزيود مثلا"(١٠).

وقد يرى البعض الآخر من المعنيين بهذه الصلة بين اليونان والشرق أن الأساطير الدينية فى اليونان قد تأثرت بالأديان الشرقية القديمة ثم انتقل هذا التأثير بعد ذلك الى الفلسفة اليونانية خاصة أنه من الواضح الجلى أن هناك تشابها بين

(٩) J. Burnet, Eariy Greek philosophy, london. 1949.

(١٠) Ibid, introduction, p 1- 30.

كثير من أساطير اليونان الدينية وأساطير الأديان الشرقية القديمة على نحو ما نجد بين أسطورة أوزيريس المصرية وأساطير ديونيسوس وديميتر عند اليونان. لكن هذا التشابه لا يكفى فى رأى أنصار المعجزة اليونانية لرد تفكير اليونان فى الفلسفة الى الشرق القديم لأن الأساطير اليونانية كما تشابهت وأساطير الشرق سواء فى مصر أم فى بابل أم فى الشرق الاقصى فانها تشابهت أيضا وأساطير المناطق البعيدة غير ذات الصلة باليونان مثل بولينزيا الأمر الذى يفضى الى القول بأن استجابة الوعى الجماعى لقوى الطبيعة يتشابه فى كل مكان.

ويمكن من جهة أخرى أن نرجع الفلسفة بمعناها الدقيق أى باعتبارها تفكيرا منطقيا غايته تفسير الكون والحياة الانسانية الى اليونان لأسباب اجتماعية وعوامل فكرية أخرى توفرت عند اليونان ولا نجد لها نظيرا عند قدماء الشرقيين وأهم هذه الأسباب الاجتماعية هو تمتع الاغريق بحرية لا مثيل لها سببها عدم تقيدهم بسلطان العقائد الدينية المتوارثة فى الشرق القديم.

فقد كانت مركزية الحكم فى الممالك الزراعية فى الشرق القديم تضع السلطة فى يد ملك أو فرعون تسانده طبقة من الكهنة تضفى على حكمه طابعا الهيا.

ولعل هذه المركزية فى النظام السياسى وهذا الطابع المقدس للحكم كانا ضرورة يفرضها نظام الزراعة المعتمد على دقة التصرف فى المياه لضمان رى الأراضى على مدار السنة فى الممالك الزراعية القديمة على نحو ما يعرف فى مصر وبلاد ما بين النهرين، ومن هنا فقد كان من الطبيعى أن يتبع هذه المركزية فى الاقتصاد والسياسة فرض عقيدة واحدة رسمية للدولة لا يسهل على الأفراد الخروج عليها أو نقدها على نحو ما يظهر لنا عند اليونان.

اما الطابع الفكرى الذى توصل اليه اليونان واختصوا به دونا عن باقى الأمم الشرقية الأخرى فهو اكتشافهم لمفهوم العلم بمعناه الحديث أى ادراكهم أن العلم أنما يتلخص فى وضع القوانين والنظريات المفسرة لمجموعة من الظواهر الجزئية فكان بحثهم دائما لا يقف عند حد وصف الظاهرة الجزئية بل بربطها بغيرها للوصول الى العلة المفسرة لها أو القانون الكلى الذى به نفسر الجزئيات الكثيرة

المشاهدة فى الواقع. ففى هذا الصدد يقول أرسطو أن الانسان قد ارتقى عن سائر أنواع الحيوان الى مرحلة الفن Lèxperience بأنه قد تجاوز مرحلة الخبرة التجريبية Art- Technè " فمثلا حين نقول بأن دواءا معينا قد شفى كالياس عندما مرض بمرض معين وأن هذا الدواء قد شفى سقراط عندما مرض بهذا المرض وأنه شفى عددا آخر من الناس هو من قبيل الخبرة، أما الوصول الى القول بأن دواء معينا يشفى دائما مرضا معينا فهذا حكم عام وهو أمر يرجع الى الفن"(١١).

ويقول أيضا نحن لا نعتبر الاحساس معرفة علمية، لأنه لا يفسر لنا السبب، فالاحساس يفيدنا بأن النار ساخنة ولكنه لا يفسر لنا لم كانت النار ساخنة(١٢).

ومعنى هذا أن فكرة العلم النظرى كانت واضحة لفلاسفة اليونان كما ان علومهم قد تطورت عن مرحلة المعرفة التجريبية التى كانت عند الشرقيين أقرب الى قواعد لحل المشكلات العملية فمما لا شك فيه أن فلكى اليونان قد استفادوا من حسابات البابليين وطرقهم فى التنبؤ بالخسوف. ولكن الفلك فى بابل ظل فى مرحلة تجريبية بحتة أما المرحلة العلمية فقد بدآت منذ القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان منذ قدمت المدرسة الفيثاغورية أول بحث علمى فى الفلك عام ٥٢٣ ق . م واستطاع اليونان على مدى جيلين أو ثلاثة أن يستنتجوا من معلوماتهم فى الفلك نتائج عن كروية الأرض ودورانها حول الشمس ونظريات أخرى كثيرة فى الكسوف، وكذلك خلصوا علم الفلك من طابع الأساطير والتنجيم ηaσtpoλoγĉa Astrology وعلى الرغم من أن المصريين القدماء قد توصلوا الى اختراع كثير من الآلات كالمضخة والشادوف الا أن هذه الاختراعات لم تثرهم الى التفكير فى الفراغ أو فى وضع نظريات فى الطبيعة كما توصل اليونان وقالوا مثلا أن الطبيعة تكره الفراغ كذلك استعمل المصريون الميزان قبل أن يضع أرشميدس قوانين الوزن بآلاف السنين، ولكن الجديد الذى أتى به أرشميدس هو وضعه للنظريات المفسرة لهذه العملية ثم قدم النتائج التى وصل اليها فى نسق منظم من القضايا المرتبطة ببعضها ارتباطا منطقيا مثل:

---

(١١) Arist., Met. A.

(١٢) Arist., Ibid.

١ـ أن الوزنين المتساويين اللذين على بعد واحد يتعادلان.

٢ـ اذا وضع وزنان غير متساويين على بعد واحد سقط الأثقل.

كذلك عرف المصريون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية بواسطة حبل يعقدونه على ثلاث مسافات بنسبة ٣: ٤: ٥ ولكنهم لم يضعوا النظرية التى توصل اليها فيثاغورس من أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين أو أن مجموع مربع الضلعين المكونين للزاوية القائمة يساوى مربع الوتر. أى أن المصريين القدماء كانوا يعرفون كيف يرسمون المثلث القائم الزواية وكانوا يستخدمون هذه الطريقة عند تقسيم الأرض بعد الفيضان ولكنهم لم يثبتوا هذه النظرية علميا كما فعل فيثاغورس، لم يستخرجوا الأساس النظرى الذى يفسر النتائج التى يتوصلون اليها.

وقد تبين اليونان أنفسهم هذه الصفة فى علومهم على نحو ما ذكر ارسطو سالفا فوصف اريستو كسينوس فيثاغورس بأن علمه فى الرياضيات قد تجاوز مجرد حل عمليات العد والتجارة كذلك يذكر ديمقريطس أنه قد تفوق فى الرياضيات على المصريين القياسين" عاقدى الحبال"(١٣).

وها هو أفلاطون يفرق بين الروح اليونانية المتطلعة للمعرفة φLλoμaθῆc philomathes والروح الفينقية والمصرية المتطلعة للنفع العلمى.

تلك هى أهم خصائص الفكر اليونانى ومميزاته التى كان لها أعظم الأثر فى ارتقاء الفكر الانسانى فيما بعد ولاشك فى أنه قد كان لليونان تلك الأصالة والعبقرية التى كانت الفلسفة والعلم ثمرة من ثمارها ولم يكن الأوربيون وحدهم هم الذين اكتشفوا هذه العبقرية وقدروها وانما قدرها من قبلهم أسلافنا العرب حق قدرها فها هو الامام الشهر ستانى يقول: " فان الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم وغيرهم كالعيال لهم"(١٤).

أما ابن النديم فيقول فى كتاب الفهرست عندما يتعرض لأول من تكلم فى الفلسفة، قال لى أبوالخير بن الخمار.. وقد سألت عن أول من تكلم فى الفلسفة فقال

---

(١٣) Cord- fastners- arpedonaptes cf J. Burnet E. G. P. introduction

(١٤) كتاب الملل والنحل للامام الشهر ستانى، تخريج محمد فتح الله بدران، القسم الثانى ص ٦٤.

زعم فرفوريوس الصورى فى كتاب التاريخ وهو سريانى أن أول الفلاسفة السبعة ثالس بن مالس الأمليس، وقد نقل من هذا الكتاب مقالتين الى العرب.. وقال آخرون: أن أول من تكلم فى الفلسفة بوثاغورس وهو بوثاغورس ابن ميساخورس من أهل ساميا. وقال فلوطرخس أن بوثاغورس أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم وله رسائل تعرف بالذهبيات وانما سميت بهذا الاسم لأن جاليتوس كان يكتبها بالذهب اعظاما واجلالا.

الا أنه اذا كان من الواضح المسلم به عند الجميع فضل اليونان على الحضارات التالية عليهم فمما لاشك فيه أيضا أن اليونان أنفسهم مدينون أيضا للحضارات الشرقية القديمة السابقة عليهم بعناصر كثيرة دخلت فى تكوين علومهم وفلسفتهم. وترتيبا على ذلك يصبح من الخطأ الكبير أن نقول بوجود حد فاصل بين عقلية قدماء المصريين أو الشرقيين عموما وعقلية اليونان، فنقول أن عقلية الشرقيين أسطورية دينية وعقلية اليونان منطقية علمية، بل أولى أن نقول أن أصول الفكر الفلسفى والعلمى عند اليونان أنما ترجع الى فكر من سبقوهم وهم بعد ذلك طوروها وساروا بها فى طريق النمو الطبيعى الى أن أثمرت وبلغت عندهم مستوى النضج الكامل ثم سلموها بدورهم لغيرهم من أصحاب الحضارات الأخرى فاستفادوا منها وأضافوا اليها الكثير.

واذا رجعنا الى اليونان أنفسهم فاننا نجدهم لا ينكرون فضل الشرقيين عليهم فمنذ القرن الخامس قبل الميلاد سجل هيرودوت أعجابه بحضارة قدماء المصريين واعترف بتفوقهم على أهل بلاده فى كثير من الصناعات والفنون العملية وذكر ما يدين به فلاسفة اليونان وعلماؤهم من علوم ونظريات أخذوها عن المصريين ومن قبيل ذلك القول بخلود النفس والتناسخ(١٥) ويروى أيضا أن فن المساحة arpentage الذى كان المصريون يستخدمونه فى أعادة توزيع الأراضى بعد الفيضان كان مصدر علم الهندسة عند اليونان(١٦) كذلك هناك كثير من الروايات عند هيرودوت وغيره تؤكد أن أكثر الفلاسفة السابقين على عصر سقراط قد زاروا مصر وأخذوا عن كهنتها علوم الرياضة والهندسة والفلك ومن هؤلاء طاليس وفيثاغورس

---

(١٥) Herodote 2, 123.

(١٦) Ibid. 2. 109

وديمقرطس وأفلاطون الذى تفيض كتاباته عن مصر بالكثير من الاعجاب والتقدير(١٧) وكذلك يشهد أرسطو بأن علوم الرياضة قد نشأت فى مصر حين توفر لكهنتها الفراغ الضرورى للتفكير النظرى(١٨) .

واذا كانت النعرة العنصرية التى جعلت اليونان فى عصرهم" الكلاسيكى يعدون أنفسهم أكثر تفوقا وامتيازا عن سائر الشعوب البربرية الأخرى قد حالت أيضا بينهم وبين الاعتراف للشرقيين باختراع الفلسفة فهاهم قد عادوا فى العصر الهلنستى يرجعونها للشرق ويجوبون فارس والهند وبلاد ما بين النهرين ومصر بحثا عن حكمة الشرقيين القديمة وها هو نومنيوس أهم مؤسسى الأفلاطونية الجديدة فى الاسكندرية يعلن فى القرن الثانى للميلاد أن الشرق هو مهد الفلسفة وأن أفلاطون ليس الا موسى يتحدث اليونانية.

وفى هذه الأقوال ما يشير منذ أقدم العصور الى أن نشأة الفلسفة ما كانت لتتم عند اليونان لولا المقدمات التى قدمتها الحضارات الشرقية القديمة.

ويكفى أن نرجع اليوم الى ما أنتهت اليه بحوث المتخصصين فى تراث الهند الفكرى فنجد الفلسفة فى قصائد اليوبانيشاد منظومة فى تاريخ يرجع الى ما قبل القرن الثامن الميلادى ثم نجد كيف تطور الفكر الفلسفى فى الهند على مدى قرون طويلة انتهت الى ظهور مذاهب فلسفية متعددة ومختلفة الاتجاهات فقد تمثل المذهب المادى فى فلسفة الكارفاكا Carvaka وعبرت فلسفة السانكيا Sankhya عن الثنائية القائلة بمبدئين أحدهما روحانى والآخر مادى ومن هذه المذاهب أيضا البوذية Buddbism والجانيزم Jainism.

واذا كانت هناك مشكلة قائمة حول حقيقة مؤسس البوذية" جوتاما بوذا" Gautama Buddha ومؤسس الجانيزم ماهافيرا Mahavira هل هما أقرب الى الأنبياء أصحاب الأديان أم هما من عداد الفلاسفة أصحاب النظر العقلى؟ فيكفى أن نقول بهذا الصدد أنهما قد شيدا مذهبيهما على أساس من الفكر النظرى الصرف

---

(١٧) Plat. Rep. 435 e — Lois. 747 b

(١٨) Arist. Met. A.

قصدا به تفسير مشكلة الوجود الانسانى والكون وذلك بغير الاستناد الى أى مصدر دينى أو قوى غيبية، ومن هنا فقد كان منهجهما فى البحث فلسفيا، أما أن تكون تعاليمهما قد تحولت فيما بعد الى عقائد دينية وتعاليم انتهت الى أن ترتفع بهما الى مصاف الأنبياء بل الآلهة، فهذا أمر آخر لا يرجع الى تفكيرهما بقدر ما يرجع الى عقلية مجتمعهما والروح السائدة في حضارة بلادهما(١٩).

ولا يستبعد بعدما ظهر لنا من تعدد المذاهب الفلسفية فى الهند أن يكون لهذا المصدر الهندى أثر فى تطور الفكر اليونانى. أما عن المصدر الأوضح ذى الصلة المباشرة بنشأة المعجزة اليونانية فإنما يمكن أن نجده فى حضارة النيل والفرات.

فمن الناحية الجغرافية والتاريخية يمكن أن نلاحظ أن منشأ الفلسفة اليونانية قد تركز فى الساحل الأيونى بأسيا الصغرى حيث التقت العناصر اليونانية الليدية بالبابليين والشرقيين على العموم، وقبل ذلك بكثير أى منذ الألف الثانية قبل الميلاد تأثرت مناطق أخرى كثيرة من بلاد اليونان بحضارة قدماء المصريين. اذ قد دلت الاكتشافات الحديثة فى آثار بلاد اليونان القديمة خاصة حول مدائن طروادة بأسيا الصغرى وفى مدينة كنوسوس Cnossos بكريت وحول مدينة مايكناى Mycenae بأسيا الصغرى عن تشابه واضح بين حضارة اليونان وفنونهم فى تلك المناطق وبين حضارة قدماء المصريين وتأثرت الحضارة بوجه خاص بالنمط المصرى. وقبل ذلك التاريخ بكثير أى منذ الألف الثالثة قبل الميلاد كان المصريون والبابليون قد توصلوا الى كثير من المكتشفات والاختراعات الهامة. فقبل الألف الثالثة قبل الميلاد اكتشف المصريون استعمال المعادن، واستخرجوا البرنز من مزج النحاس بالقصدير بنسبة ١٢٪ وعرفوا فنون الغزل والنسيج والخزف والزجاج وصناعة الخمور والمراكب وآلات الصيد وقطعوا الصخور وبنوا الأهرامات وعرفوا الرافعات والشادوف. وفى الفلك توصلوا الى وضع تقويم يعتمد على السنة الشمسية التى قسموها الى ٣٦٥ يوما واثنى عشرة شهرا وقسموا الشهر ثلاثين يوما.

---

(١٩) Radhakrishnan. Ibid., introduction.

وظهرت مآثرهم العلمية فى مجال الرياضيات والطب بوجه خاص وقد دلت بردية Rhind على معرفة المصريين بطرق الضرب والقسمة وكانوا يقومون بسلسلة من عمليات الجمع والطرح وعرفوا الكسور الاعتيادية، وكانوا يرودنها الى النوع الذى يكون رقم بسطه واحدا فكانوا مثلا يكتبون $\frac{٣}{٤}$ على النحو التالى.

$\frac{١}{٢}$ ، $\frac{١}{٤}$ أو $\frac{٢}{٢٩}$ على النحو التالى $\frac{١}{٢٤} + \frac{١}{٥٨} + \frac{١}{١٤٧} + \frac{١}{٢٣٢}$

كذلك عرفوا أن مربعى الـ ٣ والـ ٤ يساوى مربع الـ ٥ واستخدموا هذه المعرفة فى رسم المثلث القائم الزاوية فكانوا على علم بنظرية فيثاغورس واستخدموها فى التطبيق العلمى وفى اقامة الأعمدة وبناء الأهرامات وقياس الأراضى.

وتكشف بردية ادوين سميث Edwin Smith عن مدى تقدمهم فى الطب الذى اتخذ عندهم طابعا تجريبيا خالصا من السحر وتوصلوا فيه الى تشخيص كثير من الأمراض وعلاجها.

ولئن لم نجد لدى المصريين مّا نجده عند اليونان من نظريات علمية وقوانين مفسرة للظواهر، واذا كان طابع العلم عند المصريين لم يكشف عن تلك الرغبة فى المعرفة لذاتها فليس فى هذا الاختلاف ما يقلل من أصالتهم العلمية أو ما يدعو الى استبعاد المنهج العلمى عن عقليتهم وتراثهم والنتائج العملية التى توصلوا اليها أبلغ دليل على هذه العقلية العلمية. لذلك فانه لمن التعسف الشديد أن ننكر عليهم القدرة العلمية لأن علمهم قد ارتبط بالتطبيق العلمى ذلك أن هذا التطبيق نفسه حجة لهم لا عليهم وهو ثمرة لمعرفتهم العلمية. أما فى اليونان فقد أصبح للعلم والنظر الفلسفى مكانتهما المستقلة عن التطبيق العملى بل ازددات الشقة بين العلم النظرى والتطبيق العملى الى حد جعلهم يحتقرون العمل اليدوى بقدر ما يرتفعون بالنظر العقلى وفى هذا ما يفسر لنا كيف أن العبقرية اليونانية لم تظهر الا فى تلك العلوم التى كان للمصريين القدماء فيها خبرة سابقة كالهندسة والفلك أما العلوم التجريبية فباستثناء علم الطب ظلت جميعا من قبيل الفنون الصناعية والأعمال اليدوية المتروكة لطبقة العبيد وليس أدل على هذه الفكرة مما يذكره المؤرخ

اليوناني كسينوفون فيقول" ان الفنون الآلية لها طابع خاص، وهي غير محترمة في بلادنا، ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها لأنها تضطرهم الى حياة راكدة وعمل داخل المنازل وفي بعض الأحيان يمضون النهار كله بجانب النار وهذا الفساد الفيزيقي الجسماني يمتد الى النفوس وأكثر من ذلك فان العمال في هذه الصنائع ليس لديهم الوقت الكافي للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة، لذلك ينظر اليهم على العموم على أنهم لا يصلحون كمواطنين مخلصين، وفي بعض المدن الحربية لا يسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية"[٢٠] وقد بقي هذا الرأى في احتقار العمل اليدوى على مدى تاريخ الفلسفة اليونانية وأخذ به كبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو.

ولو اقتصر فضل المصريين على اليونان في مجال التفكير العلمي لكان وحده عظيما لكنهم بالاضافة الى ذلك قدموا لليونان موردا عذبا من حكمتهم وأنظارهم الفلسفية نهل منه فلاسفتهم منذ اول عهدهم بالتفلسف، بل قبل عصر الفلسفة.

فمن المؤكد أن التفكير الأسطورى في نشأة الآلهة والكون الذى ظهر عند شعراء" الثيوجونيا والكوزموجونيا" أمثال هوميروس وهيزيود وابمنيدس وفريكيدس كان له تأثير كبير في تفكير الفلاسفة فيما بعد. والباحث في هذا المصدر الأسطورى للفلسفة عند اليونان يجد بينه وبين تصورات قدماء المصريين للآلهة والكون عناصر متشابهة ومتقاربة كل التقارب. وأول ما يلاحظ أن الآلهة والقوى الطبيعية كانت تتسلسل في أنساب تضمنتها ثيوجونيا وكوزموجونيا اليونان والمصريين على السواء. فكما كان المبدأ الالهي يتجلى عند المصريين في قوى الطبيعة خاصة في الشمس" رع" وفي النيل وفي الكائنات الحية فكذلك كانت الأرض والسماء والمحيط تنجب الآلهة في ثيوجونيا هيزيود، ولقد بقي من هذا التراث الأسطورى في الفلسفة اليونانية مبدأ هام يتلخص في أن الحياة تسرى في المادة وأن الكون كائن حي يولد ويحيا وينمو ويتنفس ولم تظهر التفرقة بين المادة ومبدأ الحياة الا بعد زمن طويل من تطور الفكر اليوناني.

---

(٢٠) B. Farrington, Science in Antiquity p. 37.

وتظهر تصورات المصريين القدماء للنفس وللعالم الآخر بوضوح في كثير من أساطير شعراء اليونان وفلاسفتهم فمن هذه التصورات تصورهم للنفس على شكل طائر مجنح ذى رأس أنسانية كذلك نقل اليونان عن المصريين صورة العالم الآخر وما به من أنهار تجرى على نحو ما يجرى نهر النيل في مصر وليس أدل على ذلك من اسم رادامنت Rhadamante الذى أطلقه اليونان على أحد أنهار الخلد فهى كلمة مركبة من أصل مصرى هو " رع اله الشمس وأمانتى Amenti وتعنى العالم الآخر، وهناك عدا ذلك أفكار اليونان عن العدالة والحقيقة ηθεμLç Thémis التى تقابل عند المصريين كلمة" مع" Ma التى تعنى الحقيقة والعدالة أيضا(٢١).

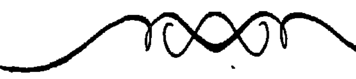
ولم تكن تلك المرحلة الأسطورية عند قدماء المصريين ظاهرة تأخر بل كانت على العكس مرحلة تقدم عظيم أشرف العقل الانسانى فيها على آفاق بعيدة من جوانب الحياة الانسانية وطبيعة الكون واستطاع أن يخضع فيها الكثير من ظواهر الطبيعة ويتحكم فى سيرها. وكانت تلك المرحلة الأسطورية أيضا نقطة بدء تطور عنها الفكر الفلسفى فى اليونان وتحرر بعدها من آثار الخيال واصطنع المنهج العلمى الذى يفسر الظواهر بالأسباب الطبيعية لا بالقوى الأسطورية الغيبية.غير أنه اذا صدق على تلك المرحلة الأسطورية أنها كانت نقطة نهاية عند قدماء المصريين وأنها نقطة بدء عند اليونان فلا يجب أن نتصورها حدودا تفصل بين عقليتين متباينتين بل أولى أن نقول أنها حلقة ضرورية لولاها ما كان يمكن للفلسفة اليونانية أن ترى النور فى هذا التاريخ، ذلك لأن تيار الفكر متصل الحلقات سائر الى الأمام، وكما تسلم اليونان شعلة الفكر من قدماء المصريين فقد سلموها لمن خلفهم ليكون التراث فى النهاية ملكا للانسانية جمعاء كل أمة وكل حضارة تضيف من عبقريتها وأصالتها روافد يجمعها فى النهاية تيار الفكر الانسانى الخالد النابض بالحياة.

---

(٢١) Cf. J. A. Faure, L. Egypte et les prèso cratiques.

البــاب الأول

الفلسفة الطبيعية قبل سـقـراط



الحضارة اليونانية ونشأة الفلسفة

ليس هناك من شك فى أن الفلسفة الطبيعية التى أشرق بها فجر الفلسفة انما كانت ثمرة لفترة من أكثر فترات التاريخ الانسانى والفكر البشرى ازدهارا ونضجا. ولا غنى للباحث فى هذه الفلسفة من أن يلم بالعوامل التاريخية والاجتماعية والظواهر الفكرية التى حركت حياة اليونان وأحاطت بها فى تلك الفترة.

أما من الناحية التاريخية فنعرف أنه قد تم للأمة اليونانية مقومات وجودها فيما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر قبل الميلاد وذلك بعد أن تم اندماج القبائل المختلفة التى استقرت فى شبه جزيرة المورة وانتشرت فى البلقان وجزر بحر ايجة وساحل آسيا الصغرى الغربى وجنوب ايطاليا وصقلية وهى المناطق التى اطلق عليها اسم بلاد اليونان الكبرى Magna Graeca وكانت أهم تلك العناصر التى تكون منها الشعب اليونانى هى العناصر المينوئية التى ازدهرت حضارتها فى جزيرة كريت وكانت عاصمتها كنوسوس Knossos وظلت قائمة ابان العصر البرنزى منذ الالف الثالثة قبل الميلاد الى القرن الرابع عشر ق. م .

والى جانب هذه العناصر المينوئية هبطت بلاد اليونان من الشمال قبائل الأخائيين Achaens حول عام ١٢٠٠ ق . م . وقد اكتسحوا البلاد ثم عمروها وأسسوا مدينة مايكناى Mycenae وأسسوت الحضارة المعروفة بالحضارة المسينية Mycènienne ثم حدثت بعد ذلك غزوة العناصر الدورية Dorians حول عام ١٠٠٠ ق . م .التى استولت على شبه جزيرة المورة واتخذت اسبرطة عاصمة لها فى حين بقيت أثينا وأقليم اتيكا موطنا للأخائيين.

ولما كانت علاقة تلك القبائل بين بعضها والبعض تسودها دائما المنازعات فقد انتشرت العناصر اليونانية فى هجرة واستعمار للأراضى والمناطق الزراعية الخصبة القريبة من بلاد اليونان مثل جنوب ايطاليا وصقلية وسواحل أسيا الصغرى

ولعل من أهم اسباب تلك الهجرة سوء توزيع الأراضى الزراعية التى ظلت فى الموطن الأم ملكا خاصا للقبائل والأسر الكبيرة ولما كانت الاراضى لا يجوز توزيعها على الافراد فقد نتج عن ذلك أن كثيرا ممن لم يكونوا ينتمون لهذه الأسر أو الغرباء أو المطرودين قد اضطروا الى البحث عن مصادر للرزق خارج موطنهم الأصلى وكونوا جاليات استقرت فى مدن ظلت وثيقة الصلة بمدن الوطن الأم Metropolis اذ كان من الصعب على تلك الجاليات اليونانية ان تعيش بسهولة وسط السكان الأصليين بأراضى المستعمرات ولذلك فقد اعتمدوا فى حياتهم الاقتصادية على التجارة المتبادلة بينهم وبين مدنهم الأصلية. وقد بعثت هذه الهجرات روح المغامرة عند الأفراد الذين استطاعوا بمجهوداتهم الفردية تكوين ثروات ضخمة من العمل فى التجارة والمهن الصناعية بحيث تقلص فى النهاية نظام الاقتصاد الأسرى وحل محله نظام الملكية الفردية ولم تعد الثروة تقاس بالملكية الزراعية للأسرة وانما تقدر بالثروة النقدية المملوكة للأفراد وعرف المثل القائل" المال يصنع الرجال".

وكان العمل فى استخراج المعادن واكتشاف الحديد وتعميم صناعته وصهره فى القرن التاسع قبل الميلاد بمثابة ثورة اقتصادية كبرى عادت على المجتمع اليونانى بنتائج فى غاية الأهمية وساعدت على سرعة تطوره الاقتصادى فسهولة التعامل بالعملة النقدية الحديدية الجديدة يسر المعاملات بين الأفراد بعد أن كان البرنز المستخدم فى الحضارات القديمة مادة ثمينة يصعب التعامل بها.

ولقد هيأت الظروف الاقتصادية الجديدة لنشأة المدن الساحلية وازدهارها مثل ملطية وساموس ونشطت فيها صناعة النسيج والجلود والمعادن وكانت توفر هذه المنتجات جميعا لكافة بلاد اليونان والشرق الأدنى ومن ثم فقد عظم ثراء تلك المدن وارتفع حظها فى مدارج الحضارة والفكر تبعا لذلك. وكان يصل تعداد سكان هذه المدن الى ما يقرب من الثلاثين ألفا وكان هذا التزايد فى عدد السكان قد أظهر الحاجة الى وضع تشريعات جديدة فظهرت حركة اصلاح فى النظم والقوانين ولمعت أسماء مثل أسماء ليكورجوس Lycurgue فى اسبرطة وزاليكوس Zaleucos فى لوكر Locres ودراكون Dracon فى أثينا ولقد حاول كل هؤلاء

تدريجيا تطوير التشريعات الأسرية القديمة بتشريعات حديثة تجعل للفرد حقوقا وتحدد له مسئوليات ازاء الدولة.

اما من الناحية السياسية فقد شاهدت المدن اليونانية خاصة ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تطورات سياسية فى غاية الأهمية اذا لم يعد النظام الأوليجارشى الذى كان يولى الحكم للنبلاء من أصحاب الملكيات الزراعية الكبيرة يناسب التحول الاقتصادى والاجتماعى الذى دفع بطبقة جديدة من أغنياء التجارة والصناعة الى مراكز القوة والسلطان فانكمش وتضاءل الى جانبها نفوذ الأسر الارستقراطية النبيلة Eupatrides الذين كان لهم السلطان الكامل فى الحكم القديم.

وظهر فى المدن اليونانية ابان القرن السادس ق . م . نظام فريد فى الحكم يعرف باسم حكم الطغاة Tyrannie ولا يعنى حكم الطغاة عند اليونان فى هذه الفترة أى معنى من معانى الظلم والتعسف والفساد كما أراد بعض الكتاب أن يصفوه وعلى رأسهم أفلاطون وانما كان يعنى أن السلطة بعد أن كانت تتركز فى يد رؤساء وشيوخ القبائل الكبيرة الذين يستمدون قوتهم من تضامن أسرهم وقوتها آلت الى أفراد لا يحكمون بحق الهى أو وراثى أو أسرى بل بتفويض وثقة من مجموع المواطنين، وكان من بين هؤلاء المواطنين فئات كبيرة من عمال المناجم وصغار الزراع والتجار والملاحين وأصحاب المهن الصناعية. وحتى من كان ينتمى من هؤلاء الطغاة للاسر الارستقراطية لم يكن يعمل لصالح وتقوية الاسر ورؤسائها وانما كان يعمل لصالح مجموع المواطنين،

ولقد وضع أكثر هؤلاء الطغاة تشريعات ديمقراطية وطبقوها فى مدنهم، ولقد أفسحت هذه التشريعات مجالات المغامرة والعمل أمام الأفراد كما عملوا على تقوية مدنهم اقتصاديا وسياسيا. والارتقاء بها حضاريا وفكريا وشاهدت مدنهم ازدهارا لم تر له مثيلا من بعد، ومن أمثلة ذلك سيكيونى Sicyone فى حكم أورتاجوراس Orthagoras وخلفائه وكورنثا Corinthe مع كيبسيلوس Cypsélos وخليفته برياندروس Periande .

وعظم شأن ملطية Miletus مع طاغيتها تراسيبولوس Thrasybulus وكذلك ميتيلين فى حكم بيتاكوس Pittacos الذى يعد أحد الحكماء الأوائل وفى ساموس

عرف بوليكراتس Polycrates الذى جعل من مدينته قوة بحرية عظيمة الشأن وكذلك أخذت بهذا النظام صقلية فى مدن ليونتين واجريجنتا.

ولقد كانت كل هذه التجارب السياسية تمهيدا استفادت منه مدينة أثينا فيما بعد فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد فى حين ظلت اسبرطة مقفلة النوافذ محافظة على نظامها الرجعى المعتمد على قوة الارستقراطية الحربية فكانت ظاهرة جمود فى تاريخ اليونان وحضارتها ولم تجن من وراء ذلك الجمود الا التنافر الطبقى والركود الفكرى ولم تقدم لحضارة اليونان ما كان يمكن أن تقدمه لها من خير لو كانت قد وجهت قوتها العسكرية والسياسية فى صالح البلاد.

على كل فقد ساير التطور الاقتصادى والسياسى الذى شاهدته المدن اليونانية الأخرى المزدهرة فى القرن السادس ق . م . نهضة فكرية عظيمة أثمرت الفلسفة والعلم والأدب. ولعل أهم أسباب هذه النهضة الفكرية هو تبسيط الأبجدية اليونانية بحيث أصبحت القراءة والكتابة ميسورة على المواطنين العاديين ولم تعد سرا ورموزا يحتفظ بها فئة قليلة من الكنهة والكتبة دونا عن باقى الناس، وكان من آثار تبسيط الكتابة أن دون الشعر الذى كان يلقى فى بلاط النبلاء والحفلات الدينية وجمع فى ملاحم يقرأها الناس ومن أهم هذه الملاحم الالياذة والأوديسة المنسوبتان لهوميروس فى القرن الثامن ق . م، وفى القرن السابع ق . م .كانت قصائد هيزيود قد عرفت ومن أهمها" ألثيوجونيا" والأعمال والأيام.

وهكذا فقد سبقت المعجزة الأدبية الفلسفة اليونانية عند اليونان وكان لهذا التراث الأدبى أكبر الأثر فى تنوير فكر اليونان بل كان مقدمة لفلسفتهم فى الكون وللحياة ففى ثيوجونيا هيزيود محاولة لتفسير القوى الطبيعية ونشأة الآلهة وفى الياذة هوميروس تصوير لحياتهم يقربهم من الصورة الانسانية ويرضى الذوق الفنى والوضوح العقلى على السواء، وكذلك قدم هوميروس وهيزيود لليونان" ثيوجونيا" حددت فيها أسماء الآلهة ووظائفها على حد قول هيرودوت[1].

وهذان الشاعران لم يكن لهما أى صفة كهنوية ولم يكونا نبيين وانما قدما صورة مهذبة منقحة لحياة آلهة الأولمب وهى صورة تعكس نفس المجتمع الطبقى

(١) هيرودوت ٢، ٥٣.

الاقطاعى الذى كان هذان الشاعران ينشدان له. ولم تظهر في الصورة الهوميرية أى ذكر للآلهة الشعبية التى ترمز لقوى الخصب والزراعة والطبيعة. ويمكن أن نلاحظ أن فى المنطق السائد فى الأساطير الأوليمبية ما يبشر بالروح الوضعية العلمية الدنيوية التى سادت الفلسفة الأيونية، فهذه الآلهة الأولمبية لم تكن مطلقة السلطة أو الارادة وانما كانت تخضع لقانون يسرى عليها كما يسرى على سائر كائنات الطبيعة والبشر.

انه قانون الضرورة والقدر Moira الذى يقدر لكل شئ نصيبه وما يستحقه داخل القبيلة ولم يكن يجوز لأحد أن يتجاوز هذا القانون ولذلك فقد اشارت كلمة eunomia للقسمة العادلة كما كان للعقاب آلهة تتعقب من يتجاوز هذا القانون، كذلك بدا لليونان ان عالم الآلهة لا يختلف عن عالم البشر وكان هذا التصور كما يذهب جومبرز(٢) بداية لتصوير القانون السائد فى عالم الطبيعة وعالم البشر.

كذلك يختفى من هذه الأساطير القلق الناجم عن العالم الآخر والتفكير فى الاعداد له ولا يكون لارواح الموتى تأثير كبير على حياة البشر فى الدنيا وانما تحيا الارواح فى هادس(٣) أقرب لأشباح باهتة اللون.

وتلبس الآلهة الاولمبية رداء النزعة الانسانية فى كل شئ وتسقط عنها مهابتها الدينية لتحيا فى خيال الشعراء وتمهد الطريق للفلسفة الطبيعية الايونية ذات النزعة الوضعية الدنيونية. وكثيرا ما نجد تفسيرات مجازية لهذه الآلهة تردها الى قوى الطبيعة فأبولون هو رمز الشمس وبوزايدون رمز الماء والبحار وهيفا يستوس رمز النار وهذا التفسير المجازى قد ظهر بوضوح فى فلسفة الرواقيين.

ولكن لما كانت هذه الروح الدنيونة السائدة فى الاساطير الأوليمبية لا ترضى النزعات الدينية فلابد أن نشير الى موجات وحركات صوفية النزعة متأصلة التدين تعود لتغزو الروح اليونانية من آن لآخر. وكانت هذه الموجات تظهر كلما تمكن الحكام الطغاة ان يصلوا الى الحكم فيرضوا الشعب بنشر عبادة الآلهة الشعبية كما حدث فى أثينا فى عهد بزيستراتوس مؤسس الديمقراطية الاثينية.

---

(٢) Th. Gomperz,"Les penseurs de la Gréce" 1, 24.

(٣) العالم السفلى حيث تأوى النفوس بعد الموت.

ولقد كان من اليسير على اليونان التخلص من الكثير من العادات والتقاليد الموروثة لأنهم أمة حتمت ظروفها الاقتصادية القيام بالرحلات والتجارة والهجرة الى مستعمرات كثيرة بعيدة عن أرضهم الأم وكانوا لا يأنفون من الاختلاط بالشعوب الأخرى والتعامل معها وكانت روح البحث عن الجديد هى الروح الغالبة عليهم وصدق عليهم ذلك الوصف الذى أورده أفلاطون على لسان الكاهن المصرى الذى خاطب صولون المشرع فى محاورة تيماوس وأخذ يحكى له أقدم ما عرف من قصص وروايات عن الشعوب القديمة فيقول: أى صولون انكم أيها الاغريق لستم سوى أطفال، أطفال الى الابد والاغريقى لا يشيخ(٤).

وعندما يستفسر صولون عن معنى هذا الكلام يجيبه قائلا:" ان لكم نفوسا شابة لأنها لا تحوى أى أفكار قديمة أو صادرة عن التمسك بالقديم وليس بها أى علم عفا عليه الزمان.. انهم قوم تميزوا بالتخلص من قيود الماضى وتحرر معهم الفكر وانطلق دائب البحث عن الجديد والطريف. وقد كان هذا الوصف طبيعيا بالنسبة لقوم اعتمدت حياتهم على الأسفار وعلى الهجرة فعرفوا نسبية الحقائق وتغيرها بتغير المكان والزمان ومن هنا ذاعت عبارة كسينوفان: ان الأحباش يتصورون آلهتهم سمر البشرة فطس الأنوف فى حين أن التراقيين يتصورهم شقر البشرة زرق العيون، ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شاكلته".

ولقد عكست معتقداتهم الدينية وأساطيرهم تصورات فلسفية ومبادئ ظهرت فيما بعد فى مذاهب الفلاسفة وتفسيراتهم للكون والحياة. ومن أمثال هذه التصورات تصور" الكاوس" ChaostÒxáos أو الهاوية والحب Eros وهو قوة خالقة كونية وقوانين القدر Moirai التى تسرى حتى على الآلهة ولعل فى قول هوميروس فى الالياذة ان المحيط" أوقيانوس" هو أصل كل الأشياء مقدمة وتمهيدا لنظرية طاليس من أن الماء هو أصل كل شئ ومن أمثلة تأثر الفلاسفة بهذه المعتقدات أيضا قول انبادوقليس ان الحب والكراهية قوتان محركتان للطبيعة بل لقد امتدت آثار تلك الأساطير خاصة أساطير الديانات السرية الى أفلاطون فى نظرياته فى النفس وأصلها الالهى وخلودها ونظريته فى الحب وحتى عند أرسطو فى نظريته فى عشق الموجودات المتجهة الى الله.

---

(٤) أنظر أفلاطون محاورة تيماوس (٢٢)

واذا كانت دراسة الأساطير الدينية تفسر لنا كثيرا مما ورد عند الفلاسفة من نظريات فكذلك كانت الأفكار والمعتقدات الموروثة من النظم الاجتماعية التى أخذ بها المجتمع اليونانى منذ عصره القبلى البدائى لا تقل فى تأثيرها على عقول الفلاسفة عن هذه الأساطير الدينية.

ويكفى أن نرجع هنا الى فكرة الطبيعية Physis التى كانت تعنى عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل المادة الأولية التى نشأت عنها كل الموجودات، فنجد أصول هذه الفكرة فى معتقدات المجتمع البدائى القديم السابق على العصر الكلاسيكى فى اليونان فقد كان اليونان فى تاريخهم القديم يأخذون بالنظام القبلى كغيرهم من الشعوب البدائية الأخرى وكانوا يعتقدون أن للجماعة أصل واحد تنحدر منه ويتمثل هذا الأصل دائما فى رابطة الدم وهى رابطة مادية وروحية معا وقد نتج عن ذلك أن أصبح البحث عن أصل واحد مادى نشأ عنه الكون محور بحث الفلاسفة الطبيعيين(٥).

ولعل من أهم هذه التصورات الفلسفية ذات الجذور العميقة فى المعتقدات الدينية عند اليونان فكرة العدالة Diké . فمفهوم العدالة فى المجتمع القبلى القديم كان يعنى تحديد نصيب معلوم من ثروة القبيلة لأفرادها وكان التزام كل فرد بهذا النصيب وعدم اعتدائه على نصيب غيره من الأفراد هو المبدأ الأساسى الذى تفهم على أساسه العدالة الاجتماعية ولقد عممت هذه الفكرة الأخلاقية الاجتماعية على عالم الطبيعة عند الفلاسفة الطبيعيين الذين أكدوا جميعا أن لكل موجود من موجودات الطبيعة مكانه وحدوده التى لا يجب أن يتعداها وفى هذا المعنى يقول هرقليطس" أن الشمس لا ينبغى أن تتعدى حدودها والا فان الايرينيات تابعات العدالة سوف يدركنها"(٦) وكذلك ارتبطت فكرة العدالة Dikè بفكرة الضرورة Anankè وانتهت عند الفلاسفة الى تصور نظام ثابت وقانون حتمى تسير عليه ولا تحيد عنه. ولقد استعاروا فى تعبيرهم عن هذا القانون المصطلحات الأخلاقية

---

(٥) F. M. Cornford: From Religion to philosophy. harper Torchbooks. New york P. 86, 87.

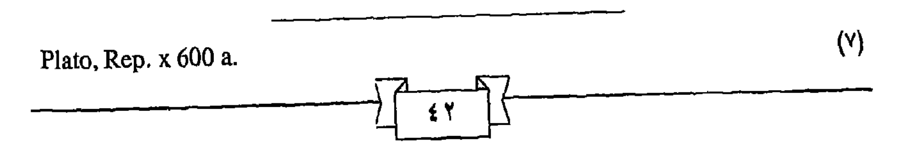
(٦) Frg, 29, Burnet. Early Greek Philosophy.

السائدة فى حياتهم الأخلاقية والاجتماعية والدينية فيسمى انكسيماندروس مثلا اشتقاق الموجودات وصدورها عن الأصل الأول وانفصالها عنه ظلما كما يسمى عودتها اليه عدلا.

ولم يكن تأثر الفلسفة الطبيعية المبكرة عند اليونان بالمستوى العلمى والفنى الذى وصلت اليه الصناعة فى عصرهم بأقل من تأثرها بالعوامل الاجتماعية والفكرية الأخرى، فمعظم فلاسفة هذه الفترة كانوا علماء وكانت لهم مخترعات ومكتشفات علمية عظيمة الأهمية.

فطاليس وهو أول الفلاسفة حقق لمدينته ملطية كثيرا من الأعمال الهندسية الهامة فمما يذكر بهذا الصدد أنه قد حاول تعديل مجرى نهر هاليس ليسهل على قورش عبوره وأنه وضع طريقة لقياس حجم السفن على مساحات بعيدة من الأرض ويروى أنه اكتشف طريقة لقياس حجم الاهرامات فى مصر. وبالاضافة الى مهارته فى تلك الفنون الصناعية كما يقول أفلاطون[٧] عنى بتقسير ثلاث ظواهر طبيعية منها ظاهرة المغناطيسية وظاهرة فيضان كسوف الشمس.

أما عن المغناطيسية فقد فسرها طاليس بأن للمغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد كما يقول عنه أرسطو فى كتابه فى النفس كذلك عنى طاليس بظاهرة فيضان النيل التى كانت من أهم الظواهر التى شغلت فكر الاغريق للتجارة والسياحة أو للمعرفة والنظر الفلسفى. ولقد قدر الأغريق قيمة هذا الفيضان وعدوه سر الحياة ومصدر الخير والثراء لهذا البلد العظيم.ولعل تفكيرهم فى هذه الظاهرة قد انتهى بهم الى البحث فى مصدر الحياة وأصل الكائنات الحية فقال طاليس ان الماء هو أصل كل شئ أما عن ظاهرة كسوف الشمس التى كانت مثار كثير من القلق عند القدماء فكانوا يفسرونها تفسيرات دينية تحيطها بالأسرار فقد استطاع طاليس أن يسلبها طابعها المقدس ويخضعها لتفكيره العلمى، وكذلك علم الأيونيين على حد قول هيرودوت أن يتقبلوا الكسوف الذى تنبأ لهم به عام ٥٨٥ ق . م . بالثبات والاتزان حين هيأ أذهانهم لتوقعه فى حين وجل منه البرابرة وامتلؤا منه رعبا.



(٧) Plato, Rep. x 600 a.

ولم يكن انكسيماندروس تلميذ طاليس وثانى هؤلاء الفلاسفة أقل انشغالا من طاليس بالعلوم الطبيعية والرياضية.

فهو أول جغرافى وضع خريطة توضح حدود الأراضى والبحار فى العالم القديم وقد صححها من بعده هيكتايوس الملطى مواطنه. ومن مخترعاته أيضا الزاوية gnomon والساعة اللتان أفاد بهما الملاحة فى عصره.

وقد امتد اهتمام انكسيماندروس بالجغرافيا الى علم الجيولوجيا والى البحث فى الحفريات واصل الأحياء وخاصة الانسان. وظهر له استحالة بقاء الانسان على الارض لو كان منذ البداية على نفس صورته الظاهرة له فى الحاضر فافترض أنه قد تولد فى الرطوبة على شكل أسماك وقد رأى بعض المؤرخين فى هذا الرأى آثارا للعقيدة الطوطمية وسببا من أسباب تحريم الفيثاغوريين أكل الأسماك.

لكن تفسير انكسيماندروس لهذه الظاهرة انما يكشف عن روح علمية تعتمد على التفكير المنطقى الذى يستبعد العلل الغيبية والأساطير الدينية.

فهو مثلا يفسر الرعد بأنه يحدث نتيجة لانطلاق الهواء من السحب بعد أن كان التفسير الشائع يعمد الى الخيال ويفسر هذه الظاهرة بأن الاله زيوس يهز صولجانه(٨).

ولقد انتقل العلم الطبيعى الى اثينا فى القرن الخامس ق.م وذلك ابان حكم الطاغية بريكليس الذى دعا الفيلسوف انكساغوراس وأيده فى نظرياته. وقد انتهى تمسك انكساغوراس بالتفسير العلمى التجريبى الى ان يصطدم بالفلاسفة والمفكرين الذين أخذوا بالتفسيرات الغائية والدينية فى عصره وقد حدث ذلك عندما وقع نيزك بالقرب من مكان ايجنوس بوتامى، فعلق انكساغوراس بنظريته فى أن الكواكب مادتها الحجارة الملتهبة وأنها ليست مكان الآلهة، ومن جهة أخرى روى بلوتارخوس(٩) أنه قد حدث فى يوم أن احضروا لبريكليس كبشا ليس برأسه سوى قرن واحد، وذهب العراف لامبون lampon الى أن هذه اشارة لانتصار حزب

---

(٨) P.M. Schuhl, Essai sur la formation de la penseé Grecque, P.U.F., P. 170

(٩) Plutarque, Pericles 6. 46. V. 16.

بريكليس على حزب ثيوكيديدس، أما انكساجوراس فقد أخذ يشرح رأس الكبش وانتهى الى أن السبب فى وجود قرن واحد هو تركيب شاذ فى وضع المخ.

وقد كان تعليق بلوتارخ على هذه الحادثة كالآتى: لقد ابتهج الجميع بتفسير انكساجوراس على الفور، ولكن تفسير لامبون لقى نفس الترحيب ولكن بعد زمان أى بعد أن طرد ثيوكيديدس من الحكم وأمسك بريكليس بكل مقاليد الدولة.

والواقع ان الفيلسوف الطبيعى قد نظر الى السبب أما العراف فقد نظر الى الغاية، فمهمة الأول هى أن يفسر كيف تحدث الاشياء أما الآخر فيبحث فى الغاية منها ويعرف كيف يتنبأ بمعناها.

كذلك يتضح أنه منذ القرن الخامس ق.م عرف فلاسفة الاغريق التفرقة بين التفسير العلمى والتفسير الغائى، وذلك التفسير الذى ساد الفلسفة بعد القرن الرابع وقد اعتنق أفلاطون هذا الاتجاه الغائى فى محاورة فيدون وذكر التفسير الآلى المادى ونسبه لانكساجوراس ثم مضى فى نقده له وذلك حين رأى أن انكساجوراس يفسر وجود سقراط فى السجن بأن جسمه مكبل بالقيود فى حين رأى هو أن وجوده فى السجن يرجع الى تصوره للخير وللاحسن(١٠).

وعلى الرغم من تمسك الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط بالمنهج العلمى التجريبى الا أنهم كانوا ميتافيزيقيين وغيبين ان هم قورنوا بأطباء المدرسة الأبقراطية ذلك لأنهم مالوا الى تقديم الفروض الفلسفية وهذا ما لاحظه عليهم أبقراط رئيس المدرسة الطبية فى القرن الرابع ق.م وهو أبو الطب القديم وأعظم أطباء اليونان اذ يشير الى هذا الرأى فيقول فى مؤلفه المسمى بالطب القديم: وتشير أبحاثهم، أى الفلاسفة ممن الفوا كتبا فى الطبيعة الى نشأة الانسان وكيف ظهر الى الوجود ومن أى العناصر يتركب ولكنه رأى أن جميع ما كتبه هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون لا يتصل بالطب أكثر مما يتصل بالنقش والتصوير.

وقد ظهرت مجموعة الأبحاث الأبقراطية ما بين القرنين السادس والخامس ق.م . وكان تاريخ الطب اليونانى يرجع فى الاصل الى كهنة اسكلابيوس

---

(١٠) Iat., Phed

Asculapaus إله العلاج، ولابد أن يكون أطباء مدرسة أبقراط أو مدرسة قوص قد استفادوا من ملاحظات هؤلاء الكهنة الذين كانت تعاليمهم سرية كذلك استفادت هذه المدرسة الطبية بأراء كثير من الفلاسفة أمثال القمايون الفيثاغورى وهو الذى اكتشف العصب البصرى وانتهى الى القول بأن المخ هو مركز الاحساس.

كذلك كان أهم المصادر التى استعان بها الطب الأبقراطى خبرة مدربى الرياضة البدنية ومعرفتهم بعلاج الكسور وانتقال العظام وبناء الأجسام(١١).

وأشهر الكتب المتوارثة عن المجموعة الأبقراطية كتاب الأهوية والمياه والبلدان وهو بحث علمى يبين أثر هذه العوامل على الصحة ويأخذ برأى انكسيماندروس فى نشأة الاحياء فى البيئة الرطبة، ومن أمثلة البحوث الأبقراطية أيضا كتاب الاوبئه Epidemics وتظهر فى هذا البحث العناية بتشخيص الأمراض المختلفة وأعراضها وعلاجها، ومن أهم ما ورد فى هذا البحث حديثه عن مرض الصرع Epilepsey وكان يعرف باسم المرض الالهى أو المرض المقدس.

وقد كان القدماء يفسرون مصدره تفسيرا دينيا اذ يتصورون أن الآلهة تحل بالمريض ولكن البحث الأبقراطى فى هذا المرض ينتهى الى رأى آخر يعتمد على المنهج العلمى اذ يقول المؤلف الذى لا يستبعد أن يكون هو أبقراط نفسه:

" يبدو لى أن هذا المرض ليس أكثر الوهية من غيره اذ لابد أن له سببا شأنه شأن غيره من الأمراض الأخرى، ويظنه الناس الهيا لأنهم لا يفهمون أسبابه، ولكن اذا جاز لهم أن يسموا كل مالا يعرفونه الهيا فلن يكون للاشياء الالهية نهاية"(١٢).

وعلى الرغم من اعتماد الأطباء الأبقراطيين على الملاحظة الحسية وقصور الأدوات المستعملة الا أنهم توصلوا الى نتائج ذات قيمة علمية كبيرة، وأظهروا منهجا علميا سليما، فهم لم يدخلوا فى أبحاثهم أى أثر للفسير الاسطورى أو للتعميمات المجردة، والتزموا فى أحكامهم بالدقة العلمية.

ومن أحكامهم المأثورة بالنسبة لعلم الطب قولهم ان العلم والخبرة يحتاجان لتواصل الاجيال ذلك لأن الفن طريقه طويل أما الحياة فهى قصيرة.

---

(١١) Farington : Science in Antiquity p. 91.

(١٢) B. Farrington, Greek Science. pelican 1953 p. 79- 82.

ومن أعظم ما خلفه الطب الأبقراطي ضرورة احترام أخلاقيات المهنة، وهم الذين ابتدعوا التزام الأطباء بالقسم المشهور، وقد أورده ابن أبي أصيبعه[١٣].

فذكره :

" وقال أبقراط: أني أقسم بالله رب الحياة والموت، وواهب الصحة، وخالق الشفاء وكل علاج" وأقسم باسقليبيوس. وأقسم باولياء الله من الرجال والنساء جميعا وأشهدهم جميعا على أني أفي بهذه اليمين وهذا الشرط وأرى أن المعلم لي هذه الصناعة بمنزلة آبائي، وأواسيه في معاشي واذ احتحاج الى مال واسيته وواصلته من مالي وأما الجنس المتناسل منه فأرى أنه مساو لاخوتي، وأعلمهم هذه الصناعة أن احتاجوا الى تعلمها بغير اجرة ولا شرط. وأشرك أولادي وأولاد المعلم لي والتلاميذ الذين كتب عليهم الشرط أو حلفوا بالناموس الطبي في الوصايا والعلوم وسائر ما في الصناعة. وأما غير هؤلاء فلا أفعل به ذلك، وأقصد في جميع التدابير بقدر طاقتي، منفعة المرضى.

أما الاشياء التي تضر بي وتدني منهم بالجور عليهم فامنع منها بحسب رأي ولا أعطي اذا طلب مني دواء قتالا، ولا أشير بمثل هذه المشوره. كذلك أيضا لا أرى أن أدني من النسوة فرزجة[١٤] تسقط الجنين.

وأحفظ نفسي في تدبيري وصناعتي على الزكاة والطهارة ولا أشق أيضا عمن في مثانته حجارة، ولكني أترك ذلك الى من كانت حرفته هذا العمل.

وكل المنازل التي أدخلها أنما أدخل اليها لمنفعة مرضاي وأنا بحال خارجة عن كل جور وظلم وفساد أرادي مقصود إليه في سائر الأشياء، وفي الجماع للنساء والرجال، الأحرار منهم والعبيد.

وأما الاشياء التي أعاينها في أوقات علاج المرضى أو أسمعها، في غير أوقات علاجهم في تصرف الناس من الأشياء التي لا ينطق بها خارجا فامسك عنها، وأرى أن أمثالها لا ينطق بها.

---

(١٣) ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء نشرة دار الحياة بيروت ص٤٥.

(١٤) شئ يتداوى به النساء.

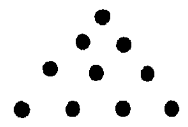
فمن أكمل هذه اليمين ولم يفسد شيئا كان له أن يكمل تدبيره وصناعته على أفضل الاحوال وأجملها، وأن يحمده جميع الناس فيما يأتى به الزمان دائما، ومن تجاوز ذلك كان بضده"

يتضح مما سبق كيف ارتبطت الخبرة العلمية بالتفسير العلمى عند فلاسفة اليونان الأولين، الا أن أنجازهم فى العلوم التجريبية لم يتعارض مع ميلهم الى النظر العقلى المجرد الذى ظهر بوضوح فى العلوم الرياضية.

فقد كشف البحث فى تاريخ الرياضة عند اليونان عن تقدم عظيم الشأن خاصة فى القرنين الخامس والرابع ق.م . ومع أرخيتاس الفيثاغورى وثياتيتوس واودوكس. وكثيرا ما نسبت مكتشفات للفيثاغوريين الأول الى فيثاغورس نفسه.

ومما ينسب لهؤلاء اختراعهم للأشكال الهندسية التى ترمز للأرقام الحسابية، فمثلا المثلث يشير للرقم ثلاثة والمربع للرقم أربعة. وكذلك شكل المثلث ذى العشر نقاط والذى ترتب فيه النقاط بالنسبة التالية:

١+ ٢+ ٣+ ٤=١٠



ويظهر مما سبق كيف ارتبط علم الحساب بالهندسة عند فيثاغورس غير أن الهندسة المسطحة لم تبلغ استقلالها واكتمالها الا مع اقليدس فى القرن الثالث قبل الميلاد.

وواضح أن هذا الاتجاه الدنيوى العلمى الذى يحدد الفلسفة الأيونية فى اطار واضح المعالم ظاهر القسمات انما يعكس فى الواقع أيضا خصائص الروح الهوميرية التى قدمت فى الالياذة منذ القرن الثامن ق.م .عالما من الآلهة الأوليمبية والكائنات الميتافيزيقية التى تتجلى فيها سمات التناسق والائتلاف القائم على مبادئ عقلية بسيطة وواضحة.

تلك هى الروح التى سماها فريدريك نيتشــه[١٥] بـالروح الأبوللونيـة اذ نسبها لوضوحها الـى الالـه أبوللـون الـه الشمس المضـئ عند اليونـان وهـى روح تميـل للوضوح العقلى والبساطة وبفضلها تطور المجتمع اليونانى من مجتمع بدائـى قبلـى الى مجتمع مدنى يسوده القانون ويكتسب فيـه الفرد حقوقـا ويلـتزم بواجبـات ولقد تمثلت هذه الروح الأبوللونية في مبادئ أخلاقية تكره التطرف وتجاوز الحد وتنـادى بالاعتدال وتتغنى بحكمة دلفى القائلة أعرف نفسك، وأياك والتطرف وتلك هــى حقـا الروح العلمانية التى سادت المدن اليونانية وتبلورت فى القرن السادس ق.م .

لكن هناك نقيضـا لهذه الروح الأبوللونية أفصح عنــه نيتشـه فيمـا أفصـح عند تحليله للحضارة اليونانية، نقيض شعاره التطرف والقحة يحن لتقاليد المجتمع القبلـى ووحشيته ولا يعترف بالفرديـة ولا بالمدنيـة ولا بالقـانون المكتـوب، يكـره الظـاهر ويعيش فى الباطن ويلتف دائما فى سحب من الغمـوض والظـلام، تـزف فيـه روح خالدة أزلية لا تفنى رغم الولادات المستمرة Metamorphoses والتغيرات الدائمة.

وهذه الروح التى سماها نيتشة بالروح الديونيسية التى تنتسب الى ديونيسوس اله الخمر والخصوبة وهو اله قديم لم يدخل فى زمرة الآلهة الأوليمبية الا متأخرا اذ ظلت عبادته سرية حتى حدثت حركات الاصلاح الدينى فـى القرن السـادس ق.م . حين نزحت جموع المزراعين وسكان السهول وعمـال المنـاجم الـى المـدن فجـاءوا بإلههم هذا واعترف الطغاة المناصرون لتلك الطبقات الشعبية بهذا الاله.

فكذلك حـدث فـى أثينـا أبـان حكم الطاغيـة كلستينيس مؤسـس الديمقراطيـة الأثينيـة وأقيمت الاحتفالات الديونيسية فى كورنثا ابان حكم بريانـدروس والى هذه الاحتفالات يرجع الفضل فى نشأة شعر الديثورامب Dythrambus الذى تطورت عنه التراجيديا اليونانية.

وكان فى هذه الروح دعوة ايمان وتقديس تخاطب شخصية الاله وتتفاعل بهـا وكانت من أهم هذه الديانات السرية الآسرار الالوسية Eleusian التى تقام فى مدينة الوسيس لعبادة الالـهتين ديمتير وبرسيفونى ثم انضم اليهمـا الالـه ديونيسـوس ومنهـا الأسرار الأورفية التـى تقـدس الالـه ديونيسـوس زاجـروس وتنتسب للشـاعر النبـى

(١٥) F. Nietzche, la naissance de la Tragédic Grecqne.

الاسطورى أورفيوس ولقد عظم شأنها فى القرن السادس ق.م .وتأثر بها كثير من المفكرين والشعراء والفلاسفة خاصة لقولها بخلود النفس وعلى رأس من تأثر بها فيثاغورس وأفلاطون.

على ضوء هذه العوامل والمؤثرات يمكن أن يتضح لنا كثير من اتجاهات وخصائص الفلسفة الطبيعية فى الفترة السابقة على سقراط تلك الفترة التى تم فيها وضع الأسس والركائز الأولى التى استندت عليها الفلسفة اليونانية بأسرها بل تاريخ العلم والفلسفة حتى اليوم.

المدرسة الملطية

ينتمى للمدرسة الملطية فلاسفة ثلاثة هم طاليس وانكسيماندروس ـ وانكسيمنيس، وقد تتلمذ اللاحق منهم على سابقه واهتموا جميعا بالبحث فى طبيعة الكون أى بالكوزمولوجيا.

وقد تلاقوا جميعا فى هذا الاهتمام بالبحث فى الطبيعة وتلاقوا أيضا فى عنايتهم بالعلوم المعروفة فى عصرهم وخاصة الرياضة والهندسة والفلك. وكانت لهم فضلا عن ذلك اكتشافات ومخترعات أفادت فنون عصرهم.

كذلك يجمعهم اتجاه واحد فى الفلسفة هو الاتجاه المادى بمعنى أنهم تصوروا جميعا أن الحقيقة العلمية والفلسفية للوجود لابد أن تكون مادة. وكانت هذه المادة الأولية(الطبيعة Physis) تفيد عندهم أصل الوجود ومبدأ نشأته وحركته.

ويمكن أن نشير الى كل منهم على حدة ونبدأ بأولهم طاليس.

طاليس : Thales, Thalès

يتفق أرسطو وتلميذه ثيوفراسطوس على أن طاليس هو أول الفلاسفة[1] أما عن تاريخ حياته فهو مرتبط بحادثة كسوف الشمس التى تنبأ بها والتى حسمت الحرب بين الليديين والميديين. وقد وقع الكسوف حول عام ٥٨٥ ق.م . وحول هذا التاريخ أيضا بلغ طاليس أوج ازدهاره. وقد اشتهر فى عصره بالحكمة وسمى بالحكيم لذلك وكثيرا ما يرتبط اسمه باسم الحكماء السبعة السابقين عليه. وهم على حد ما يذكر ديوجين لايرس بالاضافة الى طاليس صولون وبرياندروس وكلينوبولس وخيلون وبياس وبيتاكوس.

ومن المرجح حسب رواية القدماء أن يكون طاليس قد زار مصر، فقد نسب اليه كثير من اليونان أنه أدخل علم المصريين بالهندسة الى بلادهم كما أنه قدم تفسيرات لظاهرة فيضان النيل وتكوين الدلتا.

---

(١) Arist. Met. A. 3. 983 b 21.

ويصوره أفلاطون[٢] فيلسوفا نظريا يسير متأملا السماء فيقع فى بئر وتضحك منه فتاة صغيرة. غير أن هناك روايات أخرى تقدمه لنا بصورة أخرى مخالفة، اذ تؤكد ما قد تميز به من خبرة علمية ومن مشاركة فى الحياة العامة والحياة السياسية لبلاده.

فمما يذكر بهذا الصدد أنه استطاع أن يتنبأ بوفرة فى محصول الزيتون فى عام معين فاحتكر معاصر الزيت ثم أجرها بأجور مرتفعة وجمع ثروة طائلة. أما عن مشاركته فى سياسة بلاده فيروى أنه دعا الى أتحاد المدن الأيونية فى حلف تكون عاصمته مدينة تيوس لمقاومة الفرس. وكل ما يعرف عن طاليس مستمد من روايات القدماء فمن هذه الروايات استمد أرسطو وديوجين لا يرس معلوماتهم عنه.

وربما كان اهتمام طاليس بالبحث فى الفلك والظواهر الجوية من تبخر ونـدى وأمطار وفيضانات من أهم أسباب افتراضه الماء مادة أولى ومبدءا لجميع الموجودات.

أما أرسطو فقد فسر اختيار طاليس الماء مادة أولية ومبدءا لكل شئ من ملاحظته أن الكائنات الحية تنشأ فى البيئة الرطبة ومن البزر[٣] وهناك أسباب أخرى تبرر هذا الاختيار أيضا مثل ملاحظته أن دلتا النيل قد تكونت من الطمى المترسب من الفيضان

ومما ينسب لطاليس أيضا قوله أن كل الاشياء مليئة بالآلهة أو بالنفوس وأن المغناطيس حى لأن فيه قوة تحريك الحديد غير أن قول طاليس بأن الكون ملئ بالآلهة يجب ألا يفيد أى نزعة دينية ثيولوجية عند طاليس لأن المادة كانت تتسم عند القدماء بالحياة ولهذا وصف مذهبه بالنزعة الحيوية Hylozoisme وهى نزعة سادت معظم مذاهب القدماء فى المادة كما سوف يتضح لنا فيما بعد.

انكسيماندروس Anaximander

انتقلت رئاسة المدرسة الملطية بعد طاليس الى تلميذه وصاحبه انكسيماندروس. وكان ازدهاره فى منتصف القرن السادس ق.م . أى حول عام ٥٦٥ ق.م .

---

(٢) Plat, Theet., 174 a.

(٣) Arist, De Anima, 1, 2, 205b.

والمعروف أنه ألف كتابا فى الطبيعة Peri Phuseos بقيت لنا منه شذرة واحدة. وقد ساهم انكسيماندروس كما ساهم طاليس فى علوم عصره وتميز بمخترعات علمية من أهمها ساعة الظل والخريطة.

ويشهد أكثر المؤرخين المحدثين بأنه أعظم فلاسفة المدرسة الملطية لما فى تفكيره من عمق وأصالة ومنطق وتجريد لا يظهر بوضوح عند أقرانه الملطيين.

وقد شغل انكسيماندروس بالبحث فى الطبيعة ولكنه لم يوحد بين طبيعة الكون وبين أى عنصر كالماء أو الهواء أو النار وانما قال" بالابيرون" Apeiron أى اللانهائى.

وقد اختلف المفسرون عند تفسيرهم لهذا الأبيرون. هل هو لا نهائى الكم، ولكنه محدد من جهة الكيف، أم هو أيضا لا محدد من جهة الكيف؟

وذهب برنت الى أن الأبيرون لا نهائى الكم، لأنه يحوى جميع الاشياء احتواء مكانيا كما تدل لفظة periechein اليونانية ولكنه ليس محدد الكيف لأنه قد تحدد من جهة الكيف عند انكسيمانس حين قال بالهواء ووصفه بأنه لا نهائى[(٤)]، أما غير برنت من الباحثين فيرون أنه ليس محددا من جهة الكيف أيضا لأنه يحوى جميع الكيفيات ولكن لا كيف له ولا صفة معينة فهو أقرب الى مبدأ شديد الشبه بالهيولى الأرسطية فهى لانهائية ولا محدودة ولا متعينة.

ولقد روى ثيوفراطس ما ذكره انكسيماندروس عن هذا الأبيرون فقال:

" قال انكسيماندروس الملطى ابن براكسيادس مواطن طاليس وصاحبه أن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللانهائى. وهو أول من أطلق هذا الاسم على العلة المادية وقال أنها ليست ماء ولا اى عنصر من العناصر الاخرى بل جوهرا مختلفا عنها جميعا لا نهائيا نشأت عنه السماوات والأكوان.

ووصفه بأنه أبدى سرمدى يحوى كل الأكوان، ومنه تنشأ الأشياء واليه تعود مرة أخرى على نحو ما يجب أن يكون، لأنها تعوض وتصلح ما يصدر عن

---

(٤) J. Burnet. E. G. Ph. p: 58.

بعضها تجاه البعض الآخر من ظلم تبعا لما يقضي به الزمان. وبالاضافة الى ذلك وجدت حركة الدوامة الخالدة Diné ومنها صدرت الأكوان. وكذلك لم يرجع انكسيماندروس مصدر الأشياء الى أى تحولات فى مادة معينة بل قال ان الأضداد فى هذا الجوهر الذى هو جسم لا نهائى قد انفصلت عن بعضها(٥).

وبهذه التفرقة بين الأبيرون وبين العناصر المادية الأخرى كشف انكسيماندروس لأول مرة عما تتميز به فكرة الطبيعة من خصائص تميزهاعن سائر العناصر المحسوسة.

ويبدو أن هذا الأبيرون كان أشبه بالسديم الأول الذى نشأ عنه الكون بالانفصال. وهو يتصوره أيضا أشبه بالهاوية" الكاوس" لا يتميز بأى صفة معينة ويصفه أيضا بأنه المبدأ الأول ـ باليونانية Archè ـ ولكن كيف نشأت الموجودات عن هذا الأبيرون؟

هناك مراحل ثلاث رئيسية، أولها حالة الأبيرون الذى لا يحده شئ ولا يتميز فيه شئ لأنه كل متجانس لا نهائى فى الكم ولا محدد الكيف.

أما المرحلة الثانية فهى المرحلة التى يسودها قانون العدالة أو ما يجب أن يكون. فيقضى هذا القانون الذى يذكرنا بفكرة القدر Moria وهى تلك الفكرة التى يمكن أن نعتبرها بديلا لفكرة القانون الطبيعى الذى كان يسرى على البشر والآلهة على السواء فيقضى لكل بنصيبه ويحدد لكل مكانه الذى يجب ألا يتعداه(٦) ـ هذا القانون يقضى عندئذ أن تتحد العناصر الأربعة وأن تنفصل عن الأبيرون الذى كانت كامنة به وغير متميزة فيه، وعلى هذا يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يتعدى على غيره.

ففى المركز يوجد ما سماه البارد الرطب يغلفه الهواء ثم دائرة من اللهب أو النار. ويتم انفصال هذه العناصر بطريقة آلية عن الأبيرون وبفعل الحركة الحلزونية الدائرية أو الدوامة وهى حركة أزلية خالدة وعلة انفصال الأضداد عن بعضها ولذلك يصف نشأة العناصر عن الأبيرون بلفظة الانفصال Apokrisis .

(٥) Burnet. E.G.Ph. p. 152- 153.

(٦) Cornford. From Religion to Philos., p. 722.

أما المرحلة الثالثة فتحدث حين تتكون العوالم والكائنات من العناصر الأربعة. ويرى انكسيماندروس أن فى نشأة أى موجود جزئى مفرد من موجودات الطبيعة ظلم وتعدى وكسر لنظام العدالة، ذلك لأن تكوين كائن من الكائنات يقضى أن يتغلب أحد العناصر على غيره. فالكائن يتولد من صراع الأضداد الجاف والرطب والحار والبارد وهى صفات العناصر الأربعة. ولكن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فسيرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية العدد يقضى على عالم آخر بالفناء لأن كل عالم يولد لابد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار.

ويرى البعض أن نظام تكوين العوالم والأكوان عند انكسيماندروس يتسلسل عالما بعد آخر. ولكن الرأى الغالب أنه قال بعدد لا نهائى من الأكوان تبتعد عن بعضها بأبعاد شاسعة تحدث وتفنى ويولد عدد غيرها، وعلى هذا النحو أيضا يتم التطور من اللاتجانس الى الوجود المتحيز المحدد فى مجال الأحياء.

وقد افترض انكسيماندروس أن الحياة قد تولدت فى البيئة الرطبة وكانت جميع الأحياء فى البداية أشبه بالأسماك ذات الغلاف السميك وكذلك تطور الانسان عن نوع من الأسماك أو احتضنته الأسماك حتى أمكنه الحياة على سطح الأرض الجافة.

بهذه النظريات الطبيعية التى شملت تكوين العالم، واتسعت أيضا لتفسير نشأة الأحياء يكاد انكسيماندروس يكون أول فلاسفة التطور فى تاريخ الفلسفة وسبق لبلاس وداروين بمئات القرون من الزمان.

وعدا هذه النظريات العامة فى الطبيعة قدم انكسيماندروس فروضا علمية أخرى قصد بها تفسير شكل الأرض والأجرام السماوية. فقد تصور الأرض على شكل اسطوانى أو مخروطى نسبة قمته لقاعدته ٣:١ وهى غير مرتكزة على حامل بل معلقة فى الفضاء بفعل ما يشبه الجاذبية. أما عن الكواكب الأخرى فهى تحيط بالأرض على شكل دوائر او حلقات باطنها من النار وغلافها من الهواء وتتسرب النار منها عبر أنانيب متصلة بهذه الدوائر ولها فتحات يظهر لنا منها الضوء واللهب.

انكسيمنيس :

ويعد انكسيمنيس آخر ممثلى الفلسفة الملطية. وقد دون فلسفته فى كتاب من النثر الأيونى ذى الأسلوب السهل الواضح بقيت منه شذرة واحدة رواها ثيوفراسطس ومؤداها:" ان الجوهر الأول واحد لا نهائى ولكنه محدد الكيف. أنه الهواء، منه نشأت الأشياء الموجودة والتى كانت والتى سوف تكون، ومنه أيضا نشأت الآلهة وكل ما هو الهى وتفرع باقى الأشياء".

ويتضح من هذه الشذرة أن انكسيمنيس قد اختار أحد العناصر المعروفة كما فعل طاليس ليكون مبدأ الطبيعة Physis ومصدرا لكل ما يشاهد فى الكون من موجودات حية أو ظواهر طبيعية. ولقد اختار الهواء لأنه لا يحتاج لحامل كالماء، كما أنه أكثر قدرة على الانتشار والنفاذ فى الأشياء. غير أن أهم هذه الأسباب هو نزعته الحيوية التى تعتبر الكون كائنا حيا يتنفس بالهواء لذلك يقول:

" لأن النفس فينا هو مبدأ كياننا ووحدتنا كذلك الهواء يحوى العالم كله".

وواضح أن انكسيمنيس قد وحد ما بين الهواء النفس Pneume ورأى أن كل العناصر الأخرى وما يتفرع عنها من كيفيات محسوسة يمكن تفسيرها بالاستناد الى هذا المبدأ وبواسطة حركتى التكاثف والتخلخل. فالتكاثف يحدث البرودة والتخلخل يولد الحرارة بدليل ما يلاحظ من أن نفس الانسان يكون ساخنا عند الزفير بفتح الفم ويكون باردا عند الزفير والشفتين مضمومتين.

لذلك يصف الهواء بقوله أنه يختلف فى العناصر المختلفة بواسطة حركتى التخلخل والتكاثف وعندما يتخلخل فانه يتحول الى نار واذا تكثف صار ماءا واذا تكثف الماء أكثر يتحول الى تراب وان زاد تكثفه صار صخرا.

ووصف انكسمنيس الأرض بأنها تطفو على الهواء كدائرة مسطحة وكذلك الكواكب كما قال بعدد لا نهائى من الاكوان مثل سابقه انكسيماندروس.

ولقد كان لفلسفة انكسيمنيس تأثير يفوق سابقيه لما فى مذهبه من بساطة ووضوح. فقد أخذ عنه الفيثاغوريون فكرة تنفس العالم وحياته. وقال ديوجين الأبوللونى بالهواء مبدأ للوجود. ولكن هل انتهى تاريخ المدرسة الملطية بانكسيمنيس؟

يذهب روبان[٧] الى أنه ليس هذا مؤكدا وان كانت سيطرة الفرس على أيونية قد أثارت عقبات فى سبيل تقدم البحث العلمى واضطرت الحركة الفكرية الى الهجرة نحو الغرب.

ولكن فى ذلك الزمان حيث لم يكن للكتاب فيه شأن يذكر الى جانب التلقين الشفهى لا يمكن أن نفهم كيف استمر هذا التراث وظهر بعد ذلك مع أمثال ديوجين وهيبون وأرخيلاوس بغير أن يكون هناك فلاسفة آخرون قد ساروا فى هذا التيار.

ولكن هناك فيلسوفا رابعا كثيرا ما يعد فى زمرة هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين لأنه قال ان النار هى مبدأ نشأت عنه الموجودات، كما أنها العلة فى حركة المحسوسات على نحو ما قال طاليس بالماء وانكسيماندروس بالأبيرون.

وانكسيمنيس بالهواء وهذا الفيلسوف هو هرقليطس الذى يعد شخصية ذات موقف خاص، فى تاريخ الفلسفة الأيونية.

---

(٧) L. Robin, La pensée Grecque p.56.

هرقليطس

HERACLEITUS

كان هرقليطس من أسرة ارستقراطية من مدينة افسوس وورثيا لمنصب ديني وسياسي عظيم، ولكنه لم يجد في هذا المنصب ما يتلاءم وميوله فتنازل عنه لأخ أصغر منه.

وأكد انصرافه عن السياسة وانعزاله عن الناس كراهيته لسياسة الديمقراطية التي بدأت تنتصر في مدينته فهاجم مواطنيه وغضب عليهم. والغالب أنه قد بلغ ازدهاره حول عام ٥٠٠ ق.م . أو في الالمبياد التاسع والخمسين كما يروي ديوجين لايرتوس. ولقد عرف عنه طبعه المكتئب الحاد ويتضح عدم احتماله لجهل الناس وتعاليه عليهم في قوله" ان الفرد الواحد يساوي عندي عشرة آلاف ان كان ممتازا".

كذلك كاد هرقليطس يقول بما قال به نيتشه في الانسان الأعلى كما يقترب في طبعه المتشائم من شوبنهور على الرغم من أنه لم يغلب في فلسفته الشر على الخير بل قال أنهما وجهان لحقيقة واحدة كما يكون الجمال والقبح والحياة والموت[١].

ودون هرقليطس كتابا واحدا بقيت منه مائة وثلاثون شذرة، ويصفه ديوجين لايرتوس بأن عنوانه في الطبيعة. وينقسم الى ثلاثة أقسام، قسم في طبيعة الكون وقسم في السياسة وقسم ثالث في الثيولوجيا. وقد أهدى الكتاب لمعبد ارتميس واتفق اغلب القدماء على أن الكتاب كان صعب الفهم ووصفوا مؤلفه بأنه الغامض الملغز، ويقول ديوجين أنه قد تعمد الغموض حتى لا يقرأه الا من يقوى على فهمه من خاصة القوم. ولعله تعمد هذا الأسلوب ليدفع القارئ الى التفكير، لانه كره الأسلوب

(١) P., Wheelwright Heracleitus; Princeton. 1959. p 11- 12.

السهل الخطابى ورأى أن أسلوب السبيلا كاهنة الاله أبوللون أقرب الى بيان الحقيقة لأنه أسلوب يعتمد على الرموز.

ونتيجة هذا الالغاز اختلفت تفسيرات فلسفته اختلافا بينا عند شراحه المحدثين، ولعل سبب هذا الاختلاف أننا نطبق أسلوبنا فى التفكير وعاداتنا فى الفهم على اللغة اليونانية القديمة التى كثيرا ما تبتعد فى معانيها عن تصوراتنا ولغتنا(٢).

ففى اللغات الأوربية الحديثة التى تفرغت عن اللغة اللاتينية توجد تفرقة واضحة وتميز فى أجزاء اللغة لا يوجد مثله فى اللغة اليونانية ووراء هذه التفرقة النحوية تحديدات انطولوجية تتعلق بأنواع الوجود. ومثال ذلك أنواع الكلمة الثلاثة الاسم والصفة والفعل لها ومقابلاتها الوجودية فى الأشياء والصفات والأحداث.

ولكن هذا التميز ليس دائما واضحا لأن لغة هرقليطس خاصة واللغة اليونانية عموما لم تكن تحتمل مثل هذا التمييز.

ومثال لذلك قول هرقليطس :(٣).

" الاشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا،. هل يتحدث هنا هرقليطس عن الأشياء أم عن الصفات؟ الملاحظ فى العبارة الأولى انه يتحدث عن الأشياء الباردة على نحو ما هو واضح فى الترجمة العربية التى تطابق الاصل اليونانى الذى يشير الى هذه الاشياء باستعمال الجماد الجمع وأداة التعريف أما فى العبارات الثلاث التالية فهو المفرد الجماد غير المسبوق بأداة التعريف مما يدل على أن التفرقة بين الصفات والاشياء لم تكن واضحة الى القرن ونصف القرن التاليين حتى أرسطو حيث بين أرسطو أهمية هذا التمييز. ومما تنبغى الاشارة اليه أيضا عند دراسة هرقليطس خلطةً بين المعنى المجرد والشئ العينى المحسوس وتنطبق هذه الملاحظة خاصة على فكرته فى النار التى يصفها بصفات محسوسة ومعقولة فى آن واحد والاختلاف الثالث بين أسلوب التفكير الحديث وأسلوب هرقليطس هو عدم تمييزه بين الذات والموضوع أو بين

---

(٢) Wheelwright, Ibid., p. 12- 18.

(٣) نشير بحرف ب لباى ووتر وترقيمه، وبحرف دلديلز، وهو واضح فى الترجمة العربية.

الذات العارفة وموضوع المعرفة ومثال ذلك حديثه عن الحكمة أو الكلمة أو ما سماه هو باللوغوس Logos فهو تارة يعنى الحكمة بمعناها الموضوعى المستقل عن الذات العارفة كقوله الحكمة واحدة، فهى راغبة وغير راغبة فى أن تسمى بأسم زيوس" وقد تعنى العقل الانسانى بالمعنى الذاتى كقوله الحكمة واحدة وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك جميع الاشياء فى جميع الاشياء" وقد ظل هذا الخلط بين الذات والموضوع سائدا فى الفلسفة القديمة عموما، وان أحس بعض القدماء بالمشكلة مثل بارمنيدس حين يفرق مثلا بين طريق الحق بمعناه الموضوعى وطريق الظن. وعند السفسطائيين الذين برعوا فى الخطابة والجدل وبلغت الفلسفة معهم درجة عظيمة من حيث اكتمال المصطلح.

وقد تغلبت النزعة الذاتية عند السفسطائيين وحاول أفلاطون أن يعدل فيها بما شيده من ميتافيزيقا مثالية ولكن المشكلة ظلت على كل الاحوال غامضة عند الاغريق ولم يتضح حلها الا فى العصر الحديث وبعد ما أكده ديكارت عن ثنائية الذات والموضوع.

ولقد جمعت الشذرات الباقية من كتاب هرقليطس وترجمت الى معظم اللغات الحديثة منذ بدأ شليرماخر Shleiremacher فى جمعها وترتيبها عام ١٨١٧، وما زالت رهن بحث الباحثين الى اليوم.

ومن النشرات الموثوق بها نشرة هرمان ديلز Herman Diels التى صححها والتركرانتز Krantz عام ١٩٣٤، وقد اعتمدت على هذه الترجمة كاثلين فريمان K.Freemann فى ترجمتها للشذرات الى اللغة الانجيلزية وكذلك اعتمد عليها فيليب ويلرايت Wheelwright فى كتابه الحديث عن هرقليطس وقد أضاف خمس شذرات كانت محذوفة من نشرة ديلز كرانتز هى بترقيمه(٢٠،٢٧،٤٢،٦٢،٧٤) كذلك قدم برنت Burnet ترجمة لهذه الشذرات يتفق وترتيب باى ووتر By water الذى راعى ترتيب الشذرات حسب الموضوعات[٤].

---

(٤) نجد ترجمة عربية لهذه النصوص للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتاب فجر الفلسفة اليونانية وضح فيها ترجمة برنت وديلز على السواء. ولقد استعنا كثيرا بهذه الترجمة فى دراستنا لفلسفة هرقليطس.

ويجدر بنا عند دراسة فلسفة هذا الفيلسوف الغامض هرقليطس أن نميز بين ثلاثة موضوعات رئيسية هى منهجه فى المعرفة وفلسفته الطبيعية ورأيه فى الحياة الانسانية ونبدأ برأيه فى المنهج.

١- منهج المعرفة : سار هرقليطس على ما كان متبعا عند القدماء من توضيح منهج البحث الذى يسلكه الباحث عند دراسته لمشكلة معينة ولقد بدأ هرقليطس مؤلفه بالشذرة الآتية(٥): " ومع أن هذا اللوغوس حقيقة أزلية، الا أن الناس يعجزون عن فهمه حتى بعد سماعهم له لأول مرة كما لو لم يسمعوه من قبل.

ومع أن كل الأشياء تحدث وفقا لهذا اللوغوس يبدو الناس كما لو لم تكن لهم به أى خبرة، على الاقل عندما يحكمون على هذه الأشياء بالكلمات والأفعال التى سوف أعرضها هنا:

ويتلخص منهجى فى تفسير كل شئ وفقا لطبيعته، وأحدد كيف يسلك. أما سائر الناس فانهم على العكس من ذلك يكونون فى يقظتهم غير منتبهين وناسين كل ما يدور حولهم كما لو كانوا فى سبات عميق".

ويقول أيضا: " يجب علينا أن نتبع ما هو مشترك بين الجميع،ومع أن كلمتى λογος = Logos عامة إلا أن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد منهم فكرة الخاص"(٦).

ولقد ظهر سؤال هام حول تفسير معنى" اللوغوس" فى الفقرتين السابقتين، فالمعنى الحرفى لكلمة Logos اليونانية يفيد الكلمة، ولكن هل يعنى هرقليطس فى هذين السياقين كلمة كلية عليا ليست خاصة به كمتكلم أم هى خاصة به فهى كلمة الفيلسوف نفسه؟(٧).

---

(٥) شذرة رقم ٢ب أو ١د.

من المؤكد أن هرقليطس قد أورد هذا النص فى مقدمة كتابه على حد رواية سكستوس أمبر يقوس انظر ويلرايت.

Wheelwright. ibid Fr. B.Appendix. - 1

(٦) شذرة ٩٢ب أو ٢د .

(٧) Wheelwright. Ibid p.21.

وعلى الرغم من أن التفسير الأول هو الأرجح الا أن برنت قد أخذ بالتفسير الثانى أى أنها كلمة الفيلسوف نفسه[٨]، ولعله قد أخذ بهذا التفسير لأن القدماء كانوا يبدأون أبحاثهم بعبارة أن فلان من الناس يقول كذا وهذه العبارة قد وردت فى كتابه وفقا لشهادة سكستوس.

ولكن هناك اعتراض على هذا التفسير الذاتى للوغوس لأن تفسير سكستوس امبريقوس يشير الى المعنى الكلى الكونى للوغوس، فيصفه بأنه اللوغوس المشترك الالهى.

وفضلا عن ذلك فان هرقليطس يفرق فى شذرة أخرى بين اللوغوس وبين كلمته هو الخاصة به فيقول" لا تنصتوا لى بل للوغوس"[٩].

وهذا التفسير الموضوعى الكونى ينطبق أيضا على الشذرة الثانية التى وردت فى كتابه وهى التى يقول فيها" مع أن اللوغوس مشترك بين الجميع"

كذلك يفرق الكاتب المسرحى ابيخارموس Epicharmus معاصر هرقليطس بين اللوغوس وهو العقل الالهى وبين الفكر الانسانى الذى يشير اليه بلفظه Logismos ولكن كيف تتم هذه المشاركة بين الفكر الانسانى وهذا اللوغوس الالهى؟

يذهب هرقليطس الى القول بأن جوهر العقل الانسانى من حقيقة هذا الجوهر الالهى الكلى، فالانسان يعرف الحقيقة بأن يتحد بها اتحادا كليا ويترتب على هذه الفكرة معارضة هرقليطس لمنهج آخر فى المعرفة يقتصر على جمع المعلومات التى تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ اليها لأن العقل لكى يدرك الحقيقة لابد أن يتحد بها، ولذلك هاجم أكثر العلماء والفلاسفة ووصفهم بأنهم لا يصلون الى الحكمة ولا يدركون اللوغوس يقول:" أن المعلومات الكثيرة لا تكفى للفهم".

وواضح من ذلك أن منهج هرقليطس الذى يقضى بالاتحاد بالحقيقة هو منهج أقرب ما يكون الى مناهج التصوف حيث نعرف الحقيقة بالعيان المباشر، وبالاتصال، ولكن هذه النزعة الصوفية عنده لم تكن تتسع لقبول أى شئ غامض فى

---

(٨) J. Burnet, E. G. P.P 133 note 1.

(٩) Fr. 1 B, 50 D.

العقل أو مبهم أو يفوق الحس. فهو على حد وصف برترند رسل على رأس الفلاسفة الذين جمعوا بين التصوف والمنطق على السواء[١٠].

والتزامه بالمنطق العقلى قد ظهر فى قوله" أن للايقاظ عالمهم المشترك أما النيام فلكل عالمه الخاص".

فالمعرفة لا تتم الا باليقظة والانتباه والاعتماد على الحواس يقول" اننى أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شئ آخر".

ولكن الحس وحده لا يكفى أن لم يكن وراءه تفكير وتعقل وفهم، لذلك يقول: " ان الأعين والآذان مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية" ويؤكد ضرورة تعمق الانسان لما وراء الظواهر المحسوسة من علاقات ومعان تحتاج الى فهم وتعقل واجتهاد فى التفكير المجرد. وينتهى الى القول بأن البحث صعب لأن الطبيعة على حد قوله تحب أن تختفى ويقول أيضا:" أن الاله صاحب نبوءة دلفى لا يتكلم ولا يخفى بل يرمز" وأيضا أن لم تتوقع ما ليس متوقعا فلن تجد الحقيقة أبدا".

(ب) فلسفته الطبيعية :

ذهب هرقليطس الى " أن هذا العالم، وهو واحد للجميع، لم يخلقه اله أو بشر، ولكنه كان منذ الأزل وهو كائن وسوف يكون الى الأبد نارا حية تشتعل بحساب وتخبو بحساب"[١١] فمبدأ الأشياء كلها ومنتهاها ليس مخلوقا لاله ولا بشر، وانما هو مادة فيها مبدأ الخلق والحياة والتغيير وهى النار.

وهذه النار يصفها أيضا بأن بينها وبين جميع الأشياء تبادل كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع[١٢].

لكن ما هذه النار؟ هل كان يعنى بها هرقليطس النار المحسوسة التى هى أحد العناصر الطبيعية التى منها الماء والهواء أم هى فرض كفرض انكسماندروس الأبيرون مثلا؟

---

(١٠) برترند رسل: التصوف والمنطق.

(١١) شذرة ٢٠ب أو ٣٠د. فجر الفلسفة ص١٠٤- ١٠٥

(١٢) شذرة ٢٢ب ٩٠د.

لقد ذهب بعض المحدثين الى القول بأنها النار المحسوسة معتمدين فـى ذلك على شهادة القدماء وخاصة أرسطو[١٣] وشراحة الذين يعدون هرقليطس فـى زمرة القائلين بأحد العناصر المادية مبدأ للكون الطبيعي.

لكننا اذا استبعدنا طريقة التمييز الكامل بين المحسوس والمعقول فى تفسيرنا لفلسفة هرقليطس فسوف نجد أن المعنى العينى المحسوس لا يتنافى والتصور العقلى الميتافيزيقى.

فالنار المحسوسة التى هى المبدأ المادى للوجود هى من جهة أخرى مبدأ روحانى عقلى ميتافيزيقى، لأنها رمز للتغير المستمر فى الوجود وهى القانون والمقياس الثابت له أو هى اللوغوس الالهى كما يصفها فى شذرات أخرى وهى مصدر الضوء والحرارة والحياة فى كل شئ. ولكن كيف يتم التغير فتتمايز العناصر الطبيعية وتختلف الأشياء عن بعضها؟

يقول أن هذه النار تشتعل وتخبو بحساب وفى عبارة أخرى يقول" وهذه هى الصور التى تتحول اليها النار، أولا البحر، ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أعاصير[١٤] (ينابيع Prèstéro برستير) وتفسير ذلك أن النار تتحول الى حالتين أخريين هما الماء والأرض، فتكون الثلاث حالات الرئيسية هى النار والماء والأرض.

ولكن هناك جزء من الماء يتحول بواسطة ما يسميه بالبرستير Prestér الى هواء ونار. أما عن هذه الظاهرة فقد فسرها البعض بأنها أعاصير Water Spout مثل برنت والبعض الآخر فسرها بأنها ينابيع Whirl Wind مثل كاثلين فريمان وبالفرنسية ترجمها روبان بأنها Trombe

ويذهب ويلرايت[١٥] الى أنها مصطلح يونانى يشير الى ظاهرة جوية لا يوجد لها فى اللغات الحديثة مقابل دقيق لأنها فى تفسير ابيقور أشبه بالدوامة الهوائية المصحوبة بسيل من المياه، ولكن سيريل بيلى يدخل فى تفسيره لهذه

---

(١٣) Arist., De Caelo., 111, V. 303, Met, 1,3,984 a 7.

(١٤) شذرة ٢١- ٣٠، فجر الفلسفة، انظر ملحوظة ص ١٥

(١٥) Wheelwright., Ibid., p.43.

الظاهرة عنصر النار ويستند فى ذلك الى رأى سنيكا الذى فسر البرستير بأنه أنفجار مصحوب بلهب: ignus turbo inflammature ويشرحه آيتيوس بأنه يحدث من احتكاك السحب.

والخلاصة أنه ظاهرة جوية تتضمن الماء والهواء والنار وبناء على ذلك يصف هرقليطس نشأة العناصر من النار بقوله:" النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء[١٦]".

كذلك نلاحظ كيف يدخل هرقليطس الحياة والموت على تغيرات الطبيعة كقوله أن الشمس تولد كل يوم..

ويصف هذه التحولات بعبارة أخرى فيقول بالطريق الى أعلى والطريق الى أسفل ففى هذين الاتجاهين تحدث التغيرات.

فبالطريق الى أسفل تتقل النار فتصبح ماء، وجزء من الماء يصير أرضا.

أما بالطريق الى أعلى فتتصاعد الأبخرة من الأرض والماء فتصير سحبا ثم تشتعل فتعود الى النار بواسطة ظاهرة البرستير. لذلك يستعمل هرقليطس كلمة التصاعد Exhalation ليفسر بها الطريق الى أعلى أى عودة الأشياء الى النار.

ومما يلاحظ أنه يهتم بوصف عودة الأشياء الى النار أكثر من اهتمامه بوصف انفصالها عنها كما نلاحظ عند انكسيماندروس مثلا، ويفسر البعض هذه الملاحظة بأنه كان أكثر عناية بالتدمير من البناء ولهذا فقد قال بفكرة الاحتراق الكلى.

وقد اقترنت بفكرة الاحتراق الكلى فكرة تجدد العالم على فترات كبيرة من الزمان، وهى فكرة العود الأبدى والسنة الكبرى التى شاعت عند القدماء خاصة الرواقيين.

ولقد كان الكلدانيون أول من توصل الى هذه الفكرة من القدماء لتعمقهم فى التنجيم والفلك وقد اعتقدوا أن هناك وقتا تشتعل فيه الكواكب السيارة بما فيها القمر والشمس ويحدث هذا فى رأيهم كل ستة وثلاثين ألف عام.

---

(١٦) شذرة (٢٢- ٦).

وقد بقيت آثار هذه الفكرة عند الهنود وفى أيران أما عند اليونان فقد حددت السنة الكبرى بثمانية عشرة ألف عام أو عشرة آلاف عام وثمانمائه(١٧).

ولقد استرعى التغير المستمر والسيلان الدائم فى الطبيعة نظر هرقليطس واعتبره الحقيقة الوحيدة الدائمة لذلك ردد القدماء عبارته التى يذكر فيها أن كل شئ فى تغير ولا شئ ثابت(١٨) (Panta Rei).

والنار التى هى مبدأ كل شئ يجرى فيها هذا التغير الدائم. ومن ثم فهى رمز لحقيقة الوجود.

ويتم هذا التغير حين يصير الشئ الى ضده وعلى ذلك فهو يعد الأضداد متحدة ببعضها ويضع قائمة كبيرة من الأضداد كالنهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلم يقول فى الشذرات التالية:" لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار".

" الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا".

" يجب أن نعرف أن الحرب عامة تسرى على كل شئ، وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع".

فحقيقة الوجود تقوم على أساس من توتر الأضداد، ويتضح هذا التوتر بقوله ان المثقاب Screw يتجه فى خط لولبى ومستقيم فى آن واحد كما تكون البداية والنهاية متصلتين فى دائرة واحدة. ويرى هرقليطس أن هذا التغير الدائم وهذا الصراع القائم بين الأضداد يحكمه قانون أزلى وائتلاف خفى هو ما يسميه اللوغوس. واللوغوس حين يرد فى مثل هذا السياق يفيد معانى العقل والمقياس الذى يسرى على الأضداد المتواقتة التى يحدد بعضها ببعضها فى المكان وعلى الأضداد المتتالية التى تتوالى فى الزمان. وهو الذى يسميه أحيانا زيوس Zeus وهذا اللوغوس ليس متعسفا كآلهة الميتولوجيا ولكنه عقل وبشعاع منه ندرك النار الالهية ونتصل بها.

---

(١٧) Wheelwright, Ibid., p50-51.

(١٨) Plat, Craty1. 440 Theet, 182 Arist. Met, 1078.

لذلك فهو يوحد بينه وبين النار الأولية فيقول:" الحكمة واحدة، أن تعرف العقل الذى يحرك كل شئ فى كل شئ".

" لا ينبغى للشمس أن تتعدى حدودها، وأن فعلت فان الايرنيات خادمات العدالة يدركنها"(١٩).

وهكذا لا يجرى الصراع والتغير بطريقة عشوائية، ولكنها جميعا تكشف عن معقوليه وقانون كونى وائتلاف خفى هو أيضا اللوغوس.

ولكن هل معنى هذا أن هرقليطس قد أنتهى الى فكرة اله مشخص عاقل يعنى بكل شئ كما قال سابقه كسينوفان مثلا؟

هناك غموض حول هذا الموضوع عند هرقليطس، فهو مثلا يقول:" أن القوة الملكية فى يد طفل" ويقول" ان الصاعقة تفنى كل شئ ويقول الأموات خالدون والخالدون أموات" مما يرجح أنه لا يفترض مطلقا سوى عملية التغير وقانونه(٢٠).

(ج) نظريته فى الحياة الانسانية :

ويترتب على نظريته آراء فى النفس البشرية والحياة الانسانية.

أما النفس البشرية فهى متصلة بالنار الالهية العاقلة، يصف نشأتها بالتصاعد أو بالطريق الى أعلى حين تتحول الرطوبة الى بخار ثم الى نار، فهى عرضة لتحولات حسب طبيعتها فاما نحو الجفاف والنار وأما نحو الرطوبة والماء، وفى الحالة الأولى يزداد نصيبها من العقل والصلاح وفى الحالة الثانية يدركها الفساد.

النفس الجافة صالحة وأكثر اتصالا باللوغوس أما الرطبة ففاسدة ولذلك يقول أن النفس تفسد من كثرة الشراب ومن اللذات وحين تنقطع صلتها عن اللوغوس وعن الحقيقة وحين تنعزل فى عالمها الخاص. أما فى الحياة السياسية فقد استرعى نظر هرقليطس ما يجرى فيها من صراع وتغيرات ولقد كان عصره عصر قلاقل سياسية ومنازعات داخلية.

فمن جهة كانت الحروب الفارسية بين اليونان والفرس ومن جهة أخرى كان مجتمعه الداخلى يتحول من مجتمع قبلى أرستقراطى الى مجتمع ديمقراطى. وكان

---

(١٩) ١٩ب، ٢١د و ٢٩ب، ٩٤د.

(٢٠) شذرات ٧٩ب، ٥٢ د، ٢٨ب، ٦٤ د، و٦٧ب، ٦٢ د على الترتيب.

هرقليطس ينتمى الى الارستقراطية فحنق على الاتجاهات الديمقراطيـة التـى سـادت مدينته، وحنق على مواطنيه ومن أقواله فيهم" خير للافسيين أن يشـنقوا أنفسـهم وأن يتركوا السياسية للأطفال".

وكان يرى أن أصل القوانين الانسانية سماوى وأنها مرتبطـة بقوانيـن الآلهـة ومن ثم لا ينبغى للناس أن يبدلوا فيها أو أن يغيروها" يجـب أن يحـارب النـاس مـن أجل قانونهم كما يدافعون عن مدينتهم".

ولقد كان لفلسفة هرقليطس تأثير عظيم فيما بعد. فهو وان لم يؤسس مدرسـة أو هيئة منتظمة الا أن شخصيته المستقلة قد أثرت على كثيرين اتبعوا فلسفته.

ومن أهم من تأثر به فى اليونان اقراطيلوس الذى أخذ بفكـرة التغير المطلـق الى حد أن رفض الكـلام واكتفـى بالاشـارة. وتـأثر أفلاطـون بـأقراطيلوس واخـذت الرواقية بكثير من آرائه فيما بعد.

كذلك تأثر بفلسفته الشاعر ابيخاروس الذى ألف ملهاة تعتمد على فكرة التغير فذهب فيها الى أن من يستدين دينا يجب عليه ألا يرده، ومن دعى لوليمـة يجـب ألا يحضرها لأن المدعو والداعى قد تغيرا.

وقد حظى هرقليطس باهتمام بالغ فى العصر الحديث خاصة عند هيجل وفـى الفلسفة المركسية. لأنه أول من أكد حقيقة الصـراع والتغير فـى الوجـود وأول مـن عارض منطق الثبات الصورى بمنطق حركى ديالكتيكى مطابق لحركة الواقع.

فـالمنطق الصـورى يؤكـد عـدم التنـاقض ويـرى أن الشـئ أمـا س أو لا س، ولكن الواقـع فــى منطـق هرقليطـس يحتمـل الضديـن معـا فهـو س ولاس فــى وقت واحد.

وعلى ذلك يرى أنصار المنطق الديـالكتيكى أن المنطـق الصـورى لا يطـابق الواقـع لأنـه يـأخذ لحظـة معينـة فيجعلهـا مطلقـة والفيزيقـا الحديثـة النسـبية لا تـأخذ باللحظة المطلقة بل بلحظة زمانية لها مدلول نسبى(٢١).

---

(٢١) cf. G. Thomson. Studies in Ancient Greek Society. Vol. 11,p. 28.

ويقول فريدريك انجلز فى كتابه(جدل الطبيعة) أنه ابتداء من طاليس الى هيراقليطس تبنى فلاسفة الاغريق النظرة المادية للوجود وأن هذه المادية تميزت بأنها مادية جدلية وأنها أكثر تقدما من مادية القرن الثامن عشر التى كانت مادية آلية، أما المادية الجدلية لدى الاغريق فتتخلص فى أنها نظرت الى العالم على أنه قد تطور عن الكاوس Khaos فى حين أن ماديى القرن الثامن عشر تمسكوا بوجهة نظر ميتافيزيقية متحجرة Ossified لأنها اكتفت برد المركب الى أجزائه البسيطة حتى العقل والنفس، وهذا التحليل هو ثمرة النظرة الميكانيكية الآلية المستمدة من علم الميكانيكا. ولكن بعد ظهور علم الكيمياء وعلم الحياة وتطورهما فى القرن التاسع عشر بدأ يظهر قصور النظرة الآلية التى لا تفسر الجديد واتضح أنها نظرة تتلخص فى النظر الى الأشياء على أنها منفصلة عن بعضها وثابتة، وبناء على ذلك تكون الأشياء أما موجودة أو لا موجودة، ولكن هذه النظرة التجزيئية تتجاهل ترابط الأشياء ببعضها كما تتجاهل حركاتها وتطورها ولذلك فان المادية الآلية Mechanical Materialism تنتهى الى النظرة الميتافيزيقية، ولذلك فقد استبدل هيجل والمادية الجدلية من بعده النظرة الجدلية بالنظرة الآلية فى تفسير الوجود. وقد دعوا جميعا الى العودة الى التفكير الجدلى الذى يمكن اكتشاف مصادره لدى هيراقليطس ذلك أن هيراقليطس هو أول مفكر أكد الحركة والتناقض بل أكد ارتباط الحركة بالتناقض.

بل ذهب فريدريك انجلز الى القول بوجود التناقض الموضوعى حتى فى الرياضيات العليا، واستشهد على ذلك بقول هيراقليطس ان الخط المستقيم والمقوس يتحدان. ورأى أن انجلز فى الحركة ذاتها تناقضاً يعتمد على منهج هيجل الذى ينتهى الى القول بأنه لا يكفى أن يتحرك شئ فينتقل من هنا الآن الى هناك فى آن تالٍ ليعنى أن الشئ لا يظل فى ثبات متعاقب وانما تعنى الحركة أن يكون الشئ هنا وليس هنا فى الآن نفسه وأن يكون وألا يكون هنا. (Science of Logic. Book II Sect. I, Ch.)

وبهذا المنطق الجدلى يمكن لهيجل أن يردّ على زينون الايلى بتأكيد أن الحركة هى فى حقيقتها تناقض ولكن التناقض موجود أيضا فى الواقع أى أن هيجل لا ينكر فى هذا النص ما سبق أن قرره زينون من أن التناقض مرتبط كل الارتباط

بالحركة، ولكن ما دامت الحركة حقيقة موضوعية فكذلك أيضا يكون التناقض موجودا وجودا موضوعيا.

وقد فسر مناطقة الفلسفة الجدلية هذا التناقض الموضوعى بأنه لا يعنى التناقض الناجم عن التفكير الخاطئ وان كانت كلمة التناقض Contradiction تستخدم فى كل الأحوال(٢٢).

وفى أقوال هرقليطس ما يدعم هذه النظرة الجدلية فى الأخذ بالتناقض وصراع الاضداد يقول:

" كل شئ موجود وغير موجود لأن كل شئ فى سيلان دائم".

" أنك لا تستطيع النزول الى النهر مرتين لأن مياها جديدة تنساب فيه باستمرار".

" ينبغى أن نعرف أن الحرب هى الحال السائدة وأن الصراع عدل".

" أن التخالف يجلب الائتلاف".

" النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلم والجوع والشبع متصلة، ففى طبيعة كل شئ جزء من ضده".

أما ماديته فواضحه فى قوله، أن هذا العالم واحد للجميع، لم يخلقه اله ولا بشر لكنه كان وهو كائن وسوف يكون نارا أبدية تشتعل بمقاييس منتظمة وتخبو بمقاييس منتظمة.

على هذا الضوء من التفسير يمكن أن يتمثل المنهج الجدلى فى المعرفة لدى هراقليطس كما يتمثل لديه اختلاط العقل والتأمل والحدس بالملاحظة الحسية والخبرة التجريبية.

---

(٢٢) Fundamental of Marxism - Leninism. English Transl. Moscow, 1960.

الفصل الرابع

المدرسة الفيثاغورية

فيثاغورس ومدرسته :

انتقلت الفلسفة الأيونية نحو الغرب، وازدهرت مع فيثاغورس وأتباعه فى جنوب ايطاليا أو كما كانوا يسمونها قديما بلاد اليونان الكبرى Magna Graeca .

وكانت العوامل السياسية هى أهم العوامل فى هذه الهجرة، فمن جهة كانت هناك غزوات الفرس المتكررة لساحل أيونية، ومن جهة أخرى احتد الصراع الداخلى بين طبقات المجتمع اليونانى بفضل الطاغية بوليقراطس الذى ضيق الخناق على كبار التجار والملاك.

ففى ساموس، مدينة فيثاغورس انتصرت سياسة الديمقراطية ولما كان فيثاغورس أكثر اتصالا بهاتين الطبقتين فقد فر هاربا الى مدينة كروتونا بجنوب ايطاليا هناك استطاع أن يكون مدرسته وأن ينشر آراءه الفلسفية والسياسية بين أتباعه الذين انتشروا فى هذه المناطق الزراعية التى كانت أكثر ترحابا بنزعاتهم الروحية والمثالية.

ولقد أوى فيثاغورس أشراف سيبارس بعد أن ثارت عليهم مدينتهم ولكنه جلب على نفسه غضب أهل كروتونا برعايته لحزب الارستقراطية، وتسبب قيلون Kylon فى احراق مدرسته وجميع أعضائها عند اجتماعهم فى منزل أحدهم وهو ميلو البطل الرياضى. ولم ينج من الحريق سوى اثنين هما اجيتوس وليزيس. أما فيثاغورس فيقال أنه كان قد توفى قبل ذلك فى مدينة ميتابونتوم ومما يقال بهذا الصدد أيضا ان الذى أحرق منزل ميلو كان شابا حانقا على فيثاغورس لأنه لم يقبله تلميذا له وهرب فيثاغورس مع بعض تلاميذه ولما اعترضه حقل من الفول رفض أن يطأه بقدمه لأن هذا محرم فى مدرسته فأدركه الأعداء وقتلوه.

أما عن شخصية فيثاغورس فانما يحوطها كثير من الأساطير اذ كان مصلحا دينيا وصاحب فرقة من الأتباع تجمعهم عقيدة دينية واحدة واتجاه فلسفى واحد.

ويروى أنه ولد حول عام ٥٧٠ ق.م . وعاش مائة عام ويقال ثمانين عاماً، وكان فى شبابه محبا للمعرفة والحكمة فترك بلاده وجاب بلاد البرابرة بحثا عن أسرار الآلهة. ومن الأساطير التى تروى عنه أنه كان بهى الطلعة وله فخذ من الذهب وأن نهر نسوس Nessos حياه اذ كان يعبره وأنه زار هادس أو العالم السفلى ورجع منه كما فعل أورفيوس نبى الأورفية. وقد شاهد فى هذا العالم نفس هوميروس وهزيود تعذبان فيه عذابا أليما عقابا لهما على ما كانا يرويانه عن الآلهة. كذلك اعتقد فى تناسخ النفوس وفى امكانية حلولها فى أى كائن حى وكان معاصره كسينوفان Xenophanes يسخر من هذه النظرية ويقول انه رأى فيثاغورس يمنع أحد الناس من ضرب كلبه اذ تبين من نباح الكلب صوت احد أصدقائه.

وعلى العموم فقد اعتقد فيثاغورس أنه كائن أسمى من البشر اذ كان يقول هناك بشر وآلهة وكائنات أخرى وسط بينهما مثل فيثاغورس وكان يشبه الناس بجمهور الألعاب الرياضية بعضهم يحضر ليلعب وبعضهم يحضر للتجارة والربح أما البعض الآخر فيكتفون بالنظر فقط وهؤلاء هم الحكماء.

أما عن أتباعه الفيثاغوريين فلا نعرف عنهم الكثير خاصة المعاصرين منهم له ولعل السبب فى ذلك هو تلك النزعة السرية التى كانوا يحيطون أنفسهم بها فلم يكن يسمح لأحد بأن ينسب نظرية معينة لنفسه أو أن يذكر اسم فيثاغورس فكانوا يشيرون اليه بقولهم المعلم أو هو قال(١)، وكانوا يعيشون حياة مشتركة وكان فيثاغورس ينتقيهم ويختار أحسنهم خلقا ومنبتا وجدية فى التعلم ويظلون يستمعون للمدرس سنوات ويقال ان عددهم قد بلغ الثلاثمائة.

وكانت هذه السرية أيضا سمة مترتبة على طابع فلسفتهم الدينى الصوفى. ذلك لأن معتقداتهم الدينية لم تكن تتلخص فى مجرد بعض الأفكار المنطقية المحدودة وانما كانت تصدر عن تجربة باطنية أساسها شعورهم الجماعى بالقوة الالهية السارية فى الوجود والحياة الواحدة التى تصل جميع الكائنات ببعضها.

---

(١) Cornford, From. Rel. to Phil., p. 203

ولهذا فقد عدت الفيثاغورية حركة اصلاح وتجديد فى العقيدة الأورفية التى كانت بدورها حركة اصلاح وتجديد فى عبادة ديونيسوس السرية.

فمن عبادة ديونيسوس احتفظت الفيثاغورية بمدأ استمرار الحياة فى دورات يتعاقب فيها الموت والحياة، ومن الأورفية وأخذت فكرة المصدر الالهى للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها التى بسببها سقطت من السماء الى الأرض وسجنت فى الجسم الذى ما تنفك تحاول باستمرار الخلاص منه بواسطة الزهد وطقوس الطهارة المختلفة ولكن اختلفت الفيثاغورية عن الأورفية حين اختارت أبوللون الاولمبى الها بدلا من ديونيسوس اله الأورفية اتخذت من الفلسفة والتأمل الفكرى وسيلة للتطهير والخلاص(٢).

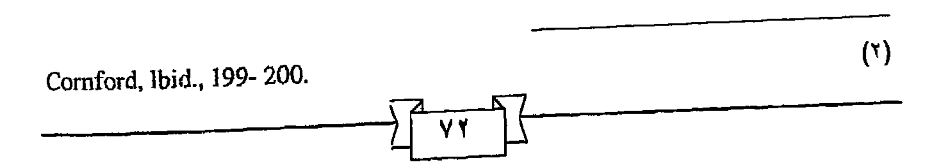
وقد انتشر الفيثاغورين فى أنحاء العالم اليونانى واستمرت تعاليمهم نشطة خاصة فى مدن ريجيوم مع أرخييوس وفى تارنتا مع أرخيتاس صديق أفلاطون الذى كاد يحقق آماله فى الحاكم الفليسوف منذ القرن الرابع قبل الميلاد.

وفى بلاد اليونان نفسها أسس فيلولاوس مركزا للفلسفة فى مدينة طيبة. ويعد فيلولاوس أعظم رجال الجيل الثانى من الفيثاغوريين وعليه تتلمذ سمياس وسييس اللذان يذكرهما أفلاطون فى محاورة فيدون ومن تلاميذه أيضا أوريتوس الذى أسس مركزا لهذه الفلسفة فى فلييونتس.

ولقد استمرت الفيثاغورية لأربعة قرون بعد الميلاد مع الفيثاغوريين المحدثين الذين اختلط تاريخهم بالأفلاطونيين المحدثين.

نظرية العدد والائتلاف :

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون، رأوا أن التفسير المادى الذى قال به السابقون عليهم يثير صعوبات من أهمها، أنه لو اتصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فانه لن يكون مبدءا سابقا عليها فى الوجود.



(٢) Cornford, Ibid., 199- 200.

ثانيا : لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة فما الذى يميزها عن بعضها ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به[٣].

ولقد وجد فيثاغورس وأتباعه حل هذه الصعوبات فى ملاحظاتهم على الصوت أو فى السمعيات Acoustics فمن تلك الملاحظات أن المطرقة حين تدق السندان فانها تحدث أصواتا مختلفة بحسب ثقلها. ومنها أيضا أن اختلاف الأنغام الموسيقية الصادرة عن أوتار القيثارة لا ترجع الى اختلاف المادة المصنوعة منها تلك الأوتار، ولكن يرجع اختلاف الأنغام الى اختلاف طول الأوتار، ومن ثم تختلف الذبذبات التى تحدثها هذه الآوتار.

ومن جملة الملاحظات توصل الفيثاغوريون الى فكرتهم الجديدة فى تفسير طبيعة الأشياء. فما دام العدد هو الحقيقة المعقولة المفسرة لظاهرة الصوت المحسوسة فيمكن أيضا أن يكون هو الحقيقة المفسرة لجميع الأشياء سواء منها المحسوسة أو العقلية.

وانتهوا من كل ذلك الى أن العلة والحقيقة المفسرة للموجودات، ليست المادة ولكن العدد الذى يمكن أن نعبر عنه بالشكل الهندسى أو كما كان يسمى باليونانية بالايدوس Eidos أى الصورة المرئية.

ولكن كيف يكون العدد حقيقة الأشياء؟

يمكن أن نرجع فى هذا الى رواية أرسطو، وهى أهم مرجع استند عليه الباحثون حتى الآن. يقول أرسطو :" لقد عنى الذين عرفوا بالفيثاغوريين بالرياضيات وكانوا أول من افترض أن مبادئ الرياضة هى أيضا مبادئ جميع الأشياء.

ولما كانت الاعداد هى أول مبادئ الرياضة فقد تصوروا أن بينهما وبين سائر الكائنات الموجودة تشابها كبيرا يفوق التشابه القائم بينها وبين النار أو الأرض أو الماء.

---

(٣) R.G. Collingwood. The idea of Nature, oxford. 1957,p. 150

ولما لاحظوا أيضا أن الخواص والنسب التى تحد الأنغام تعتمد على الأعداد، فقد اقتنعوا بأن مبادئ العدد هى مبادئ كل شئ وتوصلوا الى أن السماء كلها ما هى الا ائتلاف وعدد(٤).

ثم نسب اليهم أرسطو أيضا قولهم بأن الدكاد Decade أو مثلث العشرة هو الشكل الكامل الذى يحوى طبيعة كل الأعداد.

ولقد كان هذا النص موضع اختلاف المفسرين للفلسفة الفيثاغورية.

فمن الصعوبات التى ينطوى عليها النص تحديد صلة الاعداد بالاشياء الطبيعية. هل هى صلة مشابهة أو محاكاة imitation أم أن الأعداد متحدة بالأشياء ومباطنة لها؟ ان رواية أرسطو تحتمل المعنيين خاصة أنه يؤكد فى موضع آخر صلة المشابهة عندما يقارن بينها وبين فكرة أفلاطون فى المشاركة بين المثل والمحسوسات ولقد رجح أغلب المفسرين أن تكون صلة المحاكاة أسبق من صلة المباطنة عند الفيثاغوريين الأوائل واستندوا فى رأيهم هذا على رواية ثيانو Theano زوجة فيثاغورس التى تنسب لها رسالة ذكرت فيها أن الاغريق قد رووا عن فيثاغورس أنه قال ان الأشياء مصنوعة من الأعداد فى حين أنه قال أن الأشياء مصنوعة وفقا للاعداد. على أن أغلب الباحثين قد رجحوا أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا منذ البداية بكلتا النظريتين(٥).

وفضلا عن ذلك أنتهت دراسة الباحثين فى معنى المشابهة أو المحاكاة Mimesis عند قدماء اليونان الى تفسير أبعد ما يكون عما يمكن أن يتبادر الى ذهن القارئ الحديث من معان.

فالمشابهة لا تعنى على الاطلاق معنى المفارقة أو تعالى الاعداد والتصورات الهندسية على المحسوسات كما أن فكرة المباطنة أو التعالىالخالصة لم تكن موجودة بشكل واضح عند السابقين على سقراط بل كانت الفكرتان تستدعى احداهما الأخرى وعلى ذلك فقد كانت علاقة المحاكاة بين الاعداد والمحسوسات

---

(٤) Arist. Met, A. 5, 985 b.23 etc...

(٥) R.G. Colingwood, Ibid., pp.55- 56.

عند الفيثاغوريين تفسر على أنها علاقة ارتباط بين الحقيقتين. وأساس الارتباط أن بينهما شيئا أو صفة مشتركة(٦).

أما الصعوبة الثانية فى تفسير هذه الفلسفة. وهى ذات أهمية أكبر فتظهر عند تفسير مبادئ الاعداد التى هى أيضا مبادئ كل الموجودات.

وقد فسر أرسطو مبادئ الاعداد بأنها مبدآ الزوجى The even والفردى The Odd. والواحد The One Monad يتكون من كليهما لأنه اذا نظرنا اليه فى ذاته(in its self identity) تظهر فرديته ولكنه بالاضافة الى غيره in respect of its otherness فانه يكون الثنائى اللامحدود(٧). The idefinite Dyad.

فاذا صح قول أرسطو هذا من أن الواحد وهو مبدأ الاعداد التى تدخل فى تكوين الأشياء مركب من مبدأين مبدأ الزوجى ومبدأ الفردى، فلابد من تأكيد الأساس الثنائى فى الفلسفة الفيثاغورية(٨).

فالفردى والزوجى ليسا سوى مرادفين للاضداد العشرة الأساسية التى قالت بها الفيثاغورية وهى :

١-	الحد	اللامحدود
٢-	الفردى	الزوجى
٣-	الواحد	الكثير
٤-	الأيمن	الأيسر
٥-	المذكر	المؤنث
٦-	الثابت	المتحرك
٧-	المستقيم	المنحنى
٨-	النور	الظلمة
٩-	الخير	الشر
١٠-	المربع	المستطيل

(٦) R.G. Collingwood, Ibid., pp. 55- 56.

(٧) Cf Burnet E.G.P.p. 288.

(٨) J.E. Raven. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge 1949.

وعلى الرغم من أن الطرف الأيمن من هذه الاضداد لا يسبق الطرف الآخر ولا يفوقه فى الخلود الا أنه يسمو دائما عليه من حيث القيمة والوجود والحقيقة. ذلك لأن الحد هو الذى يعين صورة الموجود وحقيقته ويتفق هذا التفسير الثنائى لاسس الفلسفة الفيثاغورية ونظريتهم البيولوجية فى الطبيعة اذ نسب لهم أرسطو نظرية تفترض وجود هواء أو بخار مظلم لا نهائى خارج العالم ويستنشق العالم من هذا الهواء فيحيا به وينمو.

وقد فسر كورنفورد Cornford هذه النظرية البيولوجية عند الفيثاغوريين بأنهم قد افترضوا وجود نواة حية أو بذرة حية Sperma تنمو باستنشاق الهواء اللامحدود، وتكون أشبه ببذر الذكر يخصب بالمادة المؤنثة وشبهها أيضا بمبدأ النور أو الحرارة تحيطه الظلمة والبرودة.

وبناء على ذلك ذهب كورنفورد الى أن الفيثاغوريين قالوا بفلسفة موحدة شأن سابقيهم من الفلاسفة الطبيعيين لأنهم افترضوا أن الأصل هو الموناد الأولية التى تعلو على الزوجى والفردى وكل المتقابلات فهى ليست ناتجة عن التقاء الاضداد بل سابقه عليها ومنها اشتقت كل الموجودات الأخرى.

ولكن التفسير الثنائى الذى يمكن استخلاصه من رواية أرسطو ومن نقد بارمنيدس لتفرقة الفيثاغورين بين عالم الوجود وعالم اللاوجود كما ذهب رافن Raven يفضى الى القول بأن الموناد ناتجة عن ثنائية المبادئ عند الفيثاغوريين، وأنهم بهذه الثنائية قد تميزوا عن الفلسفيات الأيونية الموحدة واستلهموا روح الزرادشتية الشرقية التى كانت تقول بمبدأى الخير والشر أو النور والظلمة.

تلك هى مبادئ العدد التى تكون الواحد أو الموناد، أما باقى الاعداد فهى تصدر كلها عن الواحد أو ترتد الى الواحد، حيث أنه لا توجد الا اثنين واحدة وثلاثة واحدة وعشرة واحدة الى آخره. فكل الاعداد اذن تشارك فى الواحد أو الموناد الأولى.

وكما تتسلسل الاعداد عن الواحد تتكون الأجسام الفيزيقية من الاعداد ولكن كيف فسر الفيثاغوريون اشتقاق العالم الطبيعى من هذه الاعداد؟.

يمكن الرجوع هنا الى نص أورده ديوجين لايرس ونسبه للاسكندر بولهستور Polyhistor الذى كتب عن الفيثاغوريين وقال" ان الوحدة Monade, Unité هى مبدأ كل شئ صدرت عنها الثنائية Dyade, dualité وهى لانهائية، ومن الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللانهائية صدرت الاعداد، ومن الاعداد النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط المسطحات ومن المسطحات المجسمات ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة وهى النار والماء والأرض والهواء ومن حركتها تكون العالم الحى الكروى الذى تكون الارض ذات الشكل الكروى فى مركزه ويقولون أيضا ان الشمس والقمر والكواكب الأخرى هى آلهة لما فيها من حرارة تبعثها فتكون علة للحياة وأن القمر يستمد نوره من الشمس وأن البشر يقتربون من الآلهة لأنهم يشاركون فى الحرارة ومن أجل هذا تتولى الآلهة رعايتنا وكذلك فان للعالم كله قدر يسيره"[٩].

ويتضح من هذا النص أن مبدأ الاعداد كما قال أرسطو هو الوحدة الكاملة المحدودة والثنائية اللانهائية فمن هذين المبدأين تتكون سلسلة الاعداد ثم فسروا الأشكال الهندسية والنسب الرياضية بهذه الاعداد وبذلك التفسير أيضا استطاعوا أن يفسروا الأجسام المحسوسة فى الطبيعية.

بمعنى آخر لم يكن العدد يفيد مجرد المجموع الحسابى بل الشكل أو الحجم فالواحد كان يقابله النقطة، أى كان للنقطة حجم فى نظريتهم ولأنهم لم يكونوا قد اكتشفوا الصفر بعد والاثنين يقابلها الخط والثلاثة المثلث والأربعة الجسم الهرمى.

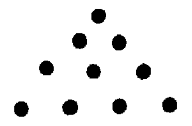
كذلك نجد أن الاعداد قد فسرت بأنها حدود تحدد فراغا لا محدودا، فالعدد بهذا الوصف علة تفسر حقيقة الأشياء وتحدها كما تحد النقاط الشكل الهندسى. وقد ظلت هذه الفكرة أساسا لنظريتهم فى(العدد ـــ الذرة) عند الجيل الثانى من الفيثاغوريين. وهم الذين تداركوا نقد الايلية لفكرة صدور العالم عن الواحد وتكوين الواحد من زوج من الاضداد، لذلك قالوا بما قال به معاصروهم اللاحقون على الفلسفة الايلية بوجود كثرة أصلية تتمثل فى نقاط أو ذرات لا محدودة العدد وغير

(٩) Diogene Laerce. Vieet Doc. des philos. illustres traduction R. Genaille. Garnier Flammarion. Vol. II. p.133

منقسمة. تتحرك فى امتداد هندسى لا نهائى يمكن أن ينقسم وفقا لرأى الأيليين الى ما لا نهاية واعتبرت النقاط والخطوط والسطوح حدودا مكونة ممن عدد من النقاط التى لا تنقسم والتى يمكن بواسطتها تعيين كل الموجودات. لأن أى موجود سواء كان محسوسا فزيقيا أو شكلا هندسيا يمكن تعريفه بواسطة عدد النقاط المطلوبة لتحديده. أما الامتداد اللامحدود فهو مقابل المادة التى تنقسم الى ما لا نهاية. وبهذا التفسير حافظت الفيثاغورية المتأخرة على أسس نظريتها المبكرة فى ثنائية مبادئ الوجود التى هى مبدأ الحد ومبدأ اللامحدود أو اللانهائى(١٠).

وقدم الفيثاغوريون تفسيرات عددية للموجودات الحسية والعقلية على السواء حتى اتصفت الفيثاغورية المتأخرة بنوع من الرمزية العددية، فقد رمزوا مثلا للوقت المناسب kairos بالعدد سبعة الذى يقابل أيام الاسبوع السبعة، وللعدالة بالعدد أربعة وللزواج بالعدد ثلاثة، ورمزوا للعقل الواحد لأنه ثابت وللظن باثنين لأنه تردد بين طرفين، ووضع أوريتوس رقما للحصان ورقما للانسان وحدد أيضا أرقاما للعناصر الأربعة. أما العدد عشرة فقد كان له منذ البداية وضع مقدس فاعتبروا مثلث العشرة The tetractys of the Decad أعظم الأشكال الهندسية وكانوا يقسمون به لأنه يضم الأعداد كلها، وبالتالى طبيعة الكون فهو مكون من مجموع الاعداد الاربعة الاولية وهى:

١+ ٢ + ٣+ ٤ :



وعدا مثلث العشرة كانت لهم نظريات فى الهندسة من أهمها نظرية فيثاغورس فى أن مربع وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع مربع الضلعين الآخرين.

وقد استخدم الفيثاغوريون الرياضة فى تفسيرهم للموسيقى واستخرجوا النسب الحسابية بين الأصوات المختلفة فى السلم الموسيقى أو فى الأوكتاف

(١٠) Raven, Ibid. p.111.

Octave وحدودها بالنسبة ١٢:٩:٨:٦ وانتهوا الى أن الائتلاف الموسيقى أو الهارمونى مصدره وجود وسط رياضى بين نوعين من النغم(١١).

ولعل فكرة الفيثاغوريين فى الائتلاف الذى يتوج صراع الاضداد وأندماجها فى وحدة فكرية ترجع الى هرقليطس وربما كانت فكرة مستوحاه من واقعهم الاجتماعى الذى عاشوا فيه منذ تأسيس مدرستهم. فقد احتد الصراع بين طبقتين متطرفتين فى المجتمع اليونانى، طبقة الارستقراطية وقوامها كبار الملاك الزراعيين وطبقة المعدمين الذين استرقتهم الديون، وكانت الديمقراطية المعتدلة التى عمادها أغنياء التجار والملاحون تقوم بدور الوساطة التى تنهى هذا الصراع وتفرض نوعا من التوازن والائتلاف فى الحياة الاجتماعية.

ولم يكن مبدأ الائتلاف الذى أخذت به الفلسفة الفيثاغورية بغريب عن الروح اليونانية. فها هى أثينا فى القرن الخامس ق.م . حين بلغت أوج حضارتها تقدم أوضح مثال لتطبيق هذا المعيار. فدستورها المعتدل الذى وضع أسسه صولون ودعمه بريكليز قد عبر عن معانى الاعتدال والتوسط ان قورن بالدساتير السياسية المتطرفة فى المدن الاخرى.، وآلهتها التى تولت حمايتها كما تمثل لنا فى تمثالها الرابض على تل الاكروبوليس فى معبد البارثينون ينم عن الاعتدال والتناسب والائتلاف ولا يميل الى أى تطرف أو خروج عن الحد الوسط كذلك الطراز المعمارى الذى شيدت على أساسه معابدها يجمع فى اعتدال بين الطراز الكورنثى المتطرف فى التزويق والطراز الدورى المسرف فى البساطة.

أما فن النحت عند فيدياس وبوليكليتوس وميرون فانه لا يخرج أيضا عند تصويره للانسان على هذه النسب والقواعد التى يفرضها هذا المعيار الرياضى للجمال عند فيثاغورس.

وقد امتدت فكرة الفيثاغوريين فى الائتلاف الى الطب والى نظريتهم فى النفس عند المتأخرين منهم. فقد تأثر القمايون Alcmeon الطبيب بالفلسفة الفيثاغورية، وفسر الحالة السوية للجسم الانسانى بأنها حالة أتزان isonomia

---

(١١) د. أحمد فؤاد الأهوانى. فجر الفلسفة اليونانية من ص ٨٥ الى ص ٨٧.

أو أئتلاف بين العناصر المتضادة فى الجسم أما المرض فهو تغلب أحد الأضداد أو اختلال هذا الاتزان والعلاج يتلخص عنده فى محاولة اعادة الحالة السوية.

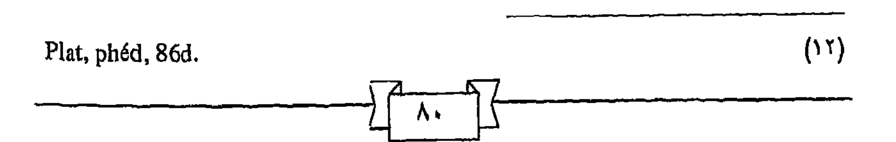
وقد أخذ بهذه النظرية أيضا العلماء الفيثاغوريون الذين اهتموا بدراسة الطب وعلى رأسهم فيلولاوس واستندت نظريتهم الطبية على ملاحظاتهم للجسم الانسانى وفسروا هذه الملاحظات على ضوء نظريتهم العامة فى التناسب والائتلاف. فافترضوا أن هناك نارا مركزية فى الجسم الانسانى. يخفف شدتها تنفس الهواء البارد ومن ثم فان أى اختلال فى عملية التبريد هذه يحدث اختلالا فى الدم والامزجة ويسبب المرض.

وقد ترتب على هذه التفسيرات الطبية للصحة والمرض نظرية جديدة فى النفس، هى نظرية تختلف فى طابعها العلمى التجريبى عن نظرية فيثاغورس القديمة التى كانت ترى فى النفس حقيقة الهية مستقلة عن الجسد كل الاستقلال بل تعد وجودها فيه بمثابة سجن تحاول الخلاص منه. ويذكر أفلاطون هذه النظرية فى محاورة فيدون[(١٢)] وينسبها الى سمياس الطيبى تلميذ فيلولاوس. ومؤدى هذه النظرية أن النفس أشبه بنغم القيثارة، لأن الجسم بمثابة القيثارة فيه من الحرارة والبرودة ما فى أوتار القيثارة من غليظ ورفيع الأصوات ومن توازن هذه الاضداد يحدث النغم فان اختل التوازن بينها تلاشى النغم وأصاب النفس الموت حتى قبل أن يبلى الجسد.

وأخيرا يمكن أن نجد للفيثاغوريين عدا هذه النظريات فى الحساب والهندسة والموسيقى والطب نظريات لا تقل جدة وأصالة فى علم الفلك. فمن نظرياتهم فى الفلك نظريتهم فى كروية الأرض. والقائلة بأن الأرض وباقى الكواكب تدور حول نار مركزية أطلقوا عليها أسماء رمزية مختلفة مثل أم الآلهة أو بيت زيوس وحول هذه النار المركزية تدور الأجرام السماوية العشرة وأعلاها سماء الثوابت تدور من الشرق الى الغرب ومن تحتها الكوزموس تدور فيه السيارات الخمس والشمس والقمر ثم الأورانوس وهو السماء التى تحت القمر وهى تحيط بالأرض، ثم الأرض

---

(١٢) Plat, phéd, 86d.



يليها جرم لا نراه لأنه يواجه الجزء الذى لا نعيش عليه وقد سموه بمقابل الأرض" الأنتيختون Antichthon " وبهذا تتم الأجرام العشرة التى تدور حول النار المركزية.

كذلك نرى كيف كان لهؤلاء الفيثاغوريين أعظم الأثر فى تاريخ الفلسفة اليونانية فيما بعد فبأعتراف الفلاسفة اليونان أنفسهم يكاد أغلبهم يذكر أثر الفيثاغوريين عليه سواء كان هذا التأثير ايجابيا كما نجد عند انبادوقليس وسقراط وأفلاطون أو سلبيا كما يظهر عند الايليين والسفسطائيين وأرسطو.

الفلسفة الإيلية

يذكر أفلاطون المدرسة الايلية فى محاورة السفسطائى[1] وهى تلك المدرسة التى سميت باسم مدينة ايليا أو Velia - Eléé فى جنوب ايطاليا وقد نعمت هذه المدينة بثراء وافر وترف جذب اليها أعظم مفكرى القرن الخامس ومن أهمهم كسينوفان الشاعر الفيلسوف المتجول.

والمعروف من شخصيات هذه المدرسة بارمنيدس الايلى وزينون الايلى ومليسوس الساموسى وهم الذين بقيت لهم كتابات. غير أن قلة المعروفين من المدرسة الايلية لا يقلل من أهمية هذه الفلسفة التى انتشرت فى بلاد اليونان وكثيرا ما ينسب الى هذه الأسماء كسينوفان من كولوفون وجورجياس الليونتينى الخطيب السفسطائى المعروف.

غير أن نسبة هذه المدرسة الى كسينوفان تتعرض لكثير من النقد. فأهم رواية تستند عليها هذه النسبة هى التى ترجع الى أفلاطون اذ وصفهم بأنهم أنصار الكل[2] وأن كسينوفان هو رئيسهم، ولكن يضعف هذه الرواية ما جرى عليه أفلاطون من نسبة المدارس الفلسفية الى أحد الشعراء، فهو ينسب كذلك فلسفة هيرقليطس الى هوميروس فى محاورة ثياتيتوس[3]. أما الرواية الأخرى فترجع الى أرسطو[4] الذى يذكر أن بارمنيدس قد تتلمذ على كسينوفان. غير أن هذا الكلام لا يكفى لنسبة المدرسة الى كسينوفان. فأرسطو نفسه يقول ان كسينوفان لم يفسر شيئا بوضوح، فضلا عن أن المعروف عن حياة كسينوفان أنه لم يستقر فى مكان ما حتى تنسب له مدرسة وانما عاش معظم حياته متجولا من بلد الى آخر فهو يقول

---

(١) Plat., Sophist., 242

(٢) Plat., Ibid.

(٣) Plat., Theet., 179c.

(٤) Arist., Met., A. 5. 986b.

وقد بلغ الثانية والتسعين من عمره" لقد مضى على ستون عاما وأنا أنتقل من بلد الى آخر".(٥)

كما أن الرجوع الى ما خلفه من كتابات لا يفيد فى وضع نظرية متسقة للوجود، ولا توجد بها أى اشارات لنقد الايلية لنظريات الفيثاغوريين فى المكان وهو نقد كان له أهميته البالغة بين موضوعات فلسفتهم فهو لم يعن مثلا بالمشكلات الخاصة باتصال المكان أو بانقسامه بقدر ما انصب اهتمامه على المسائل الأخلاقية والدينية.

فمما يروى عنه أنه قال ان الناس يتصورون الآلهة على شاكلتهم، فالتراقيون يتصورونهم شقر البشرة زرق العيون والأحباش يتصورونهم سود البشرة، ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شكله. أما الرأى الذى يلحق جورجياس السفسطائى بهذه المدرسة فلا يلقى تأييدا من أكثر الباحثين، فقد كان جورجياس من أعظم مؤسسى حركة السفسطائيين فى الفلسفة. وقد كانت عنايته موجهة للخطابة ورفض الاتجاهات التقليدية التى تفترض وجود الحقائق الميتافيزيقية ورأى أن جمال الأسلوب الخطابى لا يعتمد على أى اتصال بأى حقيقة ميتافيزيقية وانما يعتمد فقط على قدرة اقناع السامع.

وعندما تعرض جورجياس لمشكلة الوجود فقد شك فى كل شئ وأنكر الوجود واللاوجود على السواء وهذا ما لم تتكره على الايلية التى كانت فلسفة ميتافيزيقية تقول بنوع من الوجود العقلانى.

وعلى ذلك يمكن لنا أن نعد بارمنيدس مؤسس هذه المدرسة كما نعد ميلسوس الساموسى آخر أقطاب هذه المدرسة وليس جورجياس الخطيب السفسطائى(٦).

واذا كانت الفيثاغورية قدمت أول صورة من صور التأمل النظرى الا أنها لم تنته فى هذا التأمل الى التفرقة الحاسمة بينه وبين معرفة عالم الظواهر.

---

(٥) Diog. Laerce., Ix. 18- 19.

(٦) Zaphiropolo, l'école éleate, paris 1959, pp.22- 48.

وكثيرا ما لجأت الفيثاغورية الى تفسير الظاهر المحسوس تفسيرا عقلانيا وكان للفيثاغورين نظريات فى الفلك والموسيقى والهندسة واعتمدوا فى هذه النظريات على المشاهدات والملاحظات التى تعتمد على الحواس.

لكن التأمل المجرد عن العالم المحسوس وجد خير مثال له فى فلسفة بارمينيدس الايلى ذلك الفيلسوف الذى يصف رسل(فى كتابه التصوف والمنطق)(٧) تصوفه بأنه تصوف منطقى ظهر عند كثير من المتصوفة الميتافيزيقين من يوم بارمنيدس الى هيجل وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا نعرف اللاوجود وما لا نعرفه ليس موجودا أو بمعنى آخر الموجود هو وحده المعقول.

والاتجاه السائد فى فلسفة بارميندس يوضح منذ البداية أنه ممن تأثروا كل التأثر بالأسرار الدينية وأشهرها عند اليونان الأسرار الأروفية.

ويظهر الطابع السرى فى تعليم بارميندس لأن المعرفة عنده قد اتخذت شكل أسرار لا ينبغى أن تذاع على الجمهور وهو نفس الطابع الذى اتسمت به الفيثاغورية التى اعتبرت المعرفة بالعدد سرا من الأسرار تفسر به حقيقة الكون ويقال أن هيباسوس من ميتابونتوم Hippasus de Metapontun قد قذف به الى البحر لأنه أفشى بعض الاسرار الخاصة بالجذر التربيعى للعدد ٢ فالمعرفة لها قوة تأثير على الوجود لا ينبغى أن يتحكم فيها الا الخاصة.

وقد كان الانتماء الى المدارس الفلسفية السرية والجماعات ذات النحل الصوفية يتطلب اختبارات قاسية للمريدين أو المرتادين لهذه الأسرار ولهذا يقول أفلاطون فى الجمهورية لا يجب أن يمتلك هذه المعرفة الا الفلاسفة أى المرتادون لهذه الاسرار(الجمهورية ٥١٩ د).

ومن المعروف أن الانتماء لهذه الجماعات لم يكن مسموحا به للأجانب ولا للعبيد فى ذلك الزمان.

ولقد كانت أكبر ثورة على هذه النزعة السرية هى ثورة السفسطائيين الذين يمثلون طبقة السراة والأغنياء الذين وصلوا بحكم قوتهم الاقتصادية الى مراكز

---

(٧) Russeli. Mysticism& Logic. pelican. p.14,

النفوذ فى ظل الديمراطية الاثينية. هؤلاء المعلمين هم الذين عملوا على تفنيد الأسطورة القديمة فى وجود عالم روحانى أو عقلانى هو المقصود بالتعاليم السرية فقد كان وراء نظرية السفسطائيين فى تعميم العلم على الجمهور نظرية فى الوجود أساسها رفض فكرة نفس للأشياء أو نفس العالم وهى النظرية المعروفة لدى القدماء باسم الـ animsime لهذا يمكن أن نقول بأن السفسطائيين كانوا يدعون الى علم دنيوى فى مقابل العلم الدينى أو السرى ولم يكن لهم بالتالى مدرسة تسهر على حماية الاسرار وأمكن لهم أن يصلوا الى المنهج التجريبى فى السياسة والأخلاق والدفاع عن نظرية حسية فى المعرفة ورفض ما كان افلاطون وأسلافه من أصحاب الأسرار يقولون به ومن وجود نفس للعالم.

ويعتبر بارمنيدس الايلى أهم شخصية استمد منها افلاطون اتجاهه التأملى والميتافيزيقى بل أول فيلسوف أثار مشكلة المعرفة على أساس التمييز بين الحقيقة والمظهر فى الوجود، فعامة الناس من غير المرتادين للأسرارهم الذين يكتفون بالظن فى حين أن المرتادين الذين يصلون الى لب الحقيقة هم القادرون على فهم النفس أو الجوهر وهو وجود ثابت خالد وليس كما تصوره الفيثاغوريون نقاطا تحدد فراغا لا نهائيا. أنه كل متصل يتصوره على شكل مادة ولكنه وجود متعال على الادراك الحسى ولا يفهم هذا الوجود الا من ارتاد الأسرار على نحو ما يقول فى مقدمة قصيدته التى تبين له أن الآلهة قد كشفت له النقاب وبكثير من الرموز التى تؤكد هذا الطابع السرى. وقد تأثر بارمنيدس فى قصيدته بثيوجونيا هيزيود التى ترد فيها نظرياته على شكل أسرار توحى بها الآلهة من بنات زيوس الى الشاعر بارمنيدس فيصف رحلته الى المعرفة بقوله أن العربة ذات الجياد قد حملته عبر البلاد الى موطن الآلهة بنات الشمس وأطلعته على الاسرار وهذا هو طريق الحق الذى لا يعتمد على أى معرفة حسية بل أداته هى التأمل العقلى والخالص وأما طريق عامة الناس ممن يأخذون بالمظهر ويقبلون ظواهر الوجود الحسى من التجزئة فهؤلاء سبيلهم هو الظن وليس الحق.

ومن الجائز أن هذا النقد ينصرف أيضا الى رأى الفيثاغورين الذين قالوا بالوحدات المنفصلة كتفسير لحقيقة الوجود وهذا ما يرفضه بارمنيدس لأن الحق

متصل كل كروى كما يقول ويلجأ بارمنيدس الى رموز الصوفية من حيث الاشارة الى المعرفة بالنور والى الجهل بالظلام ووصف الأعين والآذان واللسان بأنها كلها مضللة[٨].

واطلعته الآلهة على طريق الحق حيث فتحت له الأبواب ليعلم الحقيقة الاساسية التى هى أشبه ما تكون بكوجيتوديكارت وهى:ـ

" أنه طالما يفكر فهو يفكر فى الوجود" [٩]

أنه الوجود الواحد المستمر الذى لم ينشأ ولا يفنى ولا ينقسم ولا يتحول وهو الذى يصل اليه فى النهاية التأمل الميتافيزيقى الذى يستبعد الخبرة الحسية وهو الجانب الذى تلقاه أفلاطون عن بارمنيدس وجعله محط اعجابه وتقديره الى حد أنه لم تسنح فرصة لذكره الا أشادبه وأضاف اليه من صفات الاجلال والاكبار ما لم يحط به أحدا من السابقين فهو بارمنيدس الكبير Soph. 237 وهو أبونا بارمنيدس Parm. 127 وبارمنيدس المبجل Theet 183 والعجوز المهيب كما يقول.

يتضح مما سبق أن بارمنيدس الايلى ينفرد عن باقى معاصريه بأنه الممثل بالمعنى الأتم للتأمل الميتافيزيقى رغم ما يمكن أن يظهر من طابع نظرى تأملى عند الفيثاغوريين ومعاصره هرقليطس وما أخذ به الجميع من نزعة حيوية واتجاه الى افتراض نفوس فى الأشياء المادية هى التى تطورت فيما بعد لتكون نظرية أفلاطون فى" نفس العالم" ولدى بارمنيدس تتضح أهم خصائص وسمات فكر المتصوفة وهى فى رأى برترند رسل تتلخص فى أربع نقاط :

أولها : التمسك بالحدس فى مقابل المعرفة الاستدلالية التى ينتقل فيها العقل من خطوة الى خطوة أخرى تدريجيا وهى تقابل المعرفة الحسية وتتمثل عند بارمنيدس فى طريق الحق وطريق الظن.

ثانيا : الاعتقاد فى حقيقة ثابتة خفية وراء الظواهر المدركة بالحواس وهى مخالفة كل الاختلاف للمظهر ولها فى أغلب الأحيان صفات الحق والخير والجمال

---

(٨) Parm. Fr. Vll. 4,5.

(٩) Il pense donc Il est.

وتتمثل عند بارمنيدس فى الوجود المستمر للعنصر الالهى أو الروح وراء المظاهر الحسية.

ثالثا : القول بوحدة الوجود ورفض التجزئة والكثرة وهذا واضح عند بارمنيدس فى تمسكه بأن الوجود واحد فى مقابل الكثرة واذا كان أفلاطون قد رأى الحقيقة متعددة فى المثل الا أنه قد وحد المثل فى اطار مثال الخير.

رابعا : أنكار حقيقة الزمان وهذا نتيجة لانكار الكثرة والحركة ويتبع ذلك رفض التفرقة بين الماضى والمستقبل واعتبارها تفرقة وهمية.

خامسا : يرى أكثر الحدسيين والميتافيزيقين الصوفيين أن الشر هو مظهر وليس حقيقة.

ويعقب رسل على أمكانية وجود طريقين للمعرفة طريق الحدس وطريق العقل بقوله أن التصوف بتفضيلة طريق الحدس على طريق العقل أنما يمثل موقفا من الحياة وليس طريقا للمعرفة تمدنا بنظرية عن العالم يمكن أن نصدقها. والميتافيزيقيا تمدنا بالعاطفة التى تكسو الأشياء بالحب والجمال بما فى ذلك عملية البحث العلمى الا أنها عاطفة وليست معرفة.

وعلى رأس من دافعوا عن طريق الحدس فى العصر الحديث الفيلسوف الفرنسى" برجسون" فهو صاحب التفرقة المشهورة بين طريقين للمعرفة طريق العقل وطرق الحدس. والحدس على حد تعبيره هو التعاطف Intellectual Sympathy ففى حين يدور العقل حول الأشياء ولا يصل الا الى معرفة ما هو نسبى نجد أن الحدس يتغلغل الى لب الحقيقة وينفذ الى جوهر الوجود فهو لا يقف عند النسبى وأنما يصل الى المطلق.

ويرى برجسون فضلا عن ذلك أن العقل ما هو الا مجرد قوة عملية وملكة تفيد الانسان فى تحقيق حاجاته العملية وهو من ثم ليس المصدر السليم الذى يؤدى الى تكوين المعتقدات الصادقة عن حقيقة الموجودات، أما الحدس فهو المعرفة اليقنية التى يمكن لها أن تبلغ الحقيقة، وخير مثال للحدس معرفتنا بذواتنا كما أن الحدس له القدرة على أدراك ما هو أصيل وما هو جديد، أنه قوة الكشف والاكتشاف.

غير أن رسل يعقب على هذه النظرية بقوله أن ادعاء برجسون بأن الحدس يدرك الجديد هو خطأ لأن القوة التى تكشف الشئ الجديد هى قوة الحواس وليس الحدس لأن الحواس هى التى تمدنا دائما بالمعلومات الجديدة وهى التى تضيف الى معرفتنا الحقائق المكتسبة.

والحدس هو ارتقاء الغريزة فى الكائن الحى وهو يفيد مثل الغريزة فى مواقف الدفاع عن النفس والصراع من أجل البقاء ولذلك فالأقرب الى الاحتمال ألا يكون الحدس هو طريقنا الى الحضارة العلمية وأنما العقل يخلصنا من الغريزة ومن العاطفة فيما يرى برترندرسل.

بارمنيدس(حول ٥٣٠ - ٤٤٠ ق . م) :

ومما يروى عن بارمنيدس أنه كان مواطنا لمدينة أيليا أوج ازدهاره حول عام ٥٠٠ ق . م . ويذكر بلوتارخوس أنه وضع تشريعا لمواطنية كانوا يقسمون فى بداية كل عام على احترامه. وألف قصيدة على وزن الملحمة فى الطبيعة جمعت بين عمق التفكير المنطقى والتجربة الدينية وجمال الأسلوب فكان أول من استخدم الشعر بدلا من النثر من بين الفلاسفة الأوائل وقد تبعه فى ذلك أنبادوقليس من بعد ويظهر فى قصيدته تشابه واضح مع قصيدة هيزيود فى" الثيوجونيا" حيث تبدأ باستلهام الآلهة كما كانت قصيدة هيزيود تبدأ باستلهام ربات الشعر غير أن التشابة ربما كان عرضيا اذ يبدو أنه قد آثر أن يعرض فلسفته من خلال احساسه الدينى ويعبر عنها فى أسلوب رمزى هو أنسب الأساليب لاتجاهه الميتافيزيقى المتأثر بالأسرار الدينية.

وتبدأ القصيدة على هذا النحو :

" حملتنى الجياد الى أبعد مما كنت أتوق لأنها قادتنى الى طريق الآلهة المجيد الذى يهدى المستنير بنور المعرفة الى سائر المدن.. وكانت العذارى بنات الشمس يرشدننا اليه وقد تركن مساكن الظلام الى مساكن النور وكشفن عن رؤوسهن الغطاء. وتوجهت العذارى الى آلهة العدالة Diké حاملة مغاليق أبواب النور وتوسلن اليها بألفاظ عذبة يطلبون منها رفع المغاليق، فلما فتحت الأبواب أدخلن العربة والجياد وقابلتنى الآلهة بالترحاب وأخذت بيدى اليمنى وخاطبتنى

قائلة: تحية لك أيها الشاب الذى قادتك الـى مسكنى مرشدات خـالدات، فليس الـذى قادك الى هذا الطريق البعيد عن الطريق المطروق الـذى يسلكه عامـة النـاس بقـدر Moira سئ بل هو القـانون والعدالـة Themis- Dikê وينبغـى لـك أن تعـرف كـل شئ. فتعرف الحقيقة الكاملة كما تعرف أيضا ظنون الناس الفانين حتى تحكم علـى كل شئ بطريقة معقولة".

ويتضح من هذه المقدمة كيف جـاءت فلسفته مستندة علـى تجربـة شـخصية أقرب ما تكون الى تجارب المتصوفة وأصحاب الأسرار فالحقيقة التى يتحدث عنهـا والتى سوف يشرحها فى فلسفته ليست سوى كلمة موحاة اليـه مـن الآلهـة، ورحلتـه الى طريق النور بالعربة التى تقودها الجياد هى رموز لا تختلف على الاطلاق عـن رموز واشارات المتصوفة عند وصفهم لرحلة النفس الى عالم النور والضياء الـذى لايتصل به الا المختارون من البشر.

فاذا ما تجاوزنا مقدمة القصيدة الى القسم الأول منهـا وهـو الـذى تحـدث فيـه عن طريق الحق فلا يجـب أن ننتظـر منـه أن يحدثنـا فيـه عـن هذا العـالم الطبيعـى وموجوداته على نحو ما كان يفعل سابقوه من الفلاسفة الأيونيين، والطريـق الـذى سلكه خلال المدن وأن ذكر على أنه طريق المدن الا أنه ليس رحلة علمية لمشـاهدة وقائع هذا الكون وأنما هو طريق الخلاص من هذا العالم الموصل الى معرفة حقيقة الوجود On والوجود عنده يختلف عن موجودات هذا العالم المحسوس Onta ، ذلـك لأن عـالم الموجـودات الطبيعيـة قد عده مظهـرا ووهمـا ومعرفتـه مـن بـاب الظـن والزيف، ولقد شعر بارمنيدس بهذا الاختلاف بينه وبين سابقيه جميعـا ويظهـر ذلـك من قوله فى ختام حديثة عن الحقيقة:" واذا بلغت هذا الوضع فانى اقفل بـاب الكـلام الصادق والفكر المتعلق بالحق وعليك من الآن فصاعدا أن تتعلم آراء البشر مصغيا الى التسلسل الخادع لألفاظى"[١٠] ولا يذكر بـارمنيدس مـن هـم هـؤلاء النـاس الذيـن سيسوق آراءهم الخادعة مما يدل على أنه قد تناول أكثر الآراء الجارية بيـن النـاس والسائدة عند الجميع فيما يتعلق بالطبيعة.

---

(١٠) شذرة ٨- ترجمة عربية فجر الفلسفة اليونانية للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٣٣.

أما عن مذهبه فى الوجود فقد أقامه على أساس منطقى عقلى صرف لا يعتمد على أى خبرة حسية واستدل على صفاته على هذا النحو الذى يذكره فى قصيدته:

" سوف أحدثك فلتسمع كلامى، لا يمكن معرفة اللاوجود لأنه مستحيل ولا يمكن التعبير عنه باللغة ذلك لأن الفكر واللغة يفترضان الوجود، فالوجود موجود أما اللاوجود فليس شيئا على الاطلاق. ولتحذر أن تسلك طريق الزيف أو تتبع ذوى الأعين العمياء أو الآذان الصماء الذين يوحدون بين الوجود واللاوجود، بل لتبحث بعقلك عن اليقين الذى أعرضه عليك. ليس هناك سوى طريق واحد نتحدث عنه هو الذى يثبت أن الوجود موجود، وفى هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لم يكن ولن يفنى وأنه واحد ومن نوع واحد وهو ثابت لا نهائى ليس له ماض ولا مستقبل ما دام هو الآن كامل مستمر متصل فأى أصل تبحث عنه؟ لا تقل أنه صدر عن اللاوجود لأن اللاوجود لا يمكن الحديث عنه ولا فهمه والا فأى ضرورة تدخلت فيما بعد لتجعله ينشأ متأخرا بعد العدم؟.. لقد حكمت الضرورة Anankê ـ بأن الوجود لا يكون ولا يفسد بل يظل ثابتا على ما هو عليه كما تلخص الموضوع فى التفرقة الحاسمة بين الوجود واللاوجود فأما الوجود أو اللاوجود.. والفكر والوجود متحدان وبغير الوجود لا يكون فكر على الاطلاق، أما آراء البشر حول الكون والفساد والوجود واللاوجود أو الحركة أو التغير أو تعاقب الألوان (الكيفيات) فليست الا وهما. الوجود يتصف بالكمال المطلق وهو متساو من كل الجهات أشبه بكرة مستديرة تتساوى جميع أقطارها من المركز الى المحيط اذ لا يجوز أن يكون فى الوجود جزء أضعف من الآخر"(١١).

كذلك سار فكر بارمنيدس على أساس منطق مترابط متسق ينتقل من قضية الى أخرى مترتبة عليها بالضرورة وقد بدأ بالتفرقة بين الوجود واللاوجود واستدل من ذلك على أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود وجعل تلك القضيتين مقدمة أساسية لبناء مذهبه، فاذا سلمنا بأن الوجود موجود فلا مجال اذن للحديث عن صدور الوجود عن وجود آخر أى ليس فى تصور الوجود نشأة أو تولد

---

(١١) Fr. 8. Burnet E.G. Ph. p., 174.

generation والا فمما ينشأ ؟ أن قلنا نشأ من اللاوجود كان هذا مستحيلا لأن اللاوجود غير موجود، واذن فلابد أن الوجود كان دائما وهو مستمر دائما فى الوجود، كذلك رجع بارمنيدس الى مبدأ الفلسفة اليونانية أن لا خلق من العدم - وطبقه على تصوره للوجود فانتهى الى أنه، لا خلق على الاطلاق. وكانت الفلسفة السابقة تقول بتوليد وخلق ينشأ عن أصل وجدته الثيوجونيا فى بادئ الأمر فى الهاوية Chaos to xaós أو فى زوج من المبادئ الطبيعة مثل الزمان والأرض (Chronos, Chthonia n xeovcá) وافترضته الفلسفة الملطية فى المادة الأولية ووجدته الفيثاغورية فى العدد.

وقد ارتبطت بفكرة نشأة الوجود فى الفلسفة السابقة فكرة حياة الوجود ونموه، وكلاهما من مظاهر النزعة الحيوية التى لم يخل منها الفكر القديم اذ تصوروا العالم كائنا حيا يتغذى ويتنفس وينمو، فالفلسفة الملطية كانت تفترض وجود مادة لا نهائية تحيط بالعالم ويتغذى بها لكى ينمو واليها يعود ليفنى فيها، وكذلك كان الكون فى الفلسفة الفيثاغورية ينمو عن وحدة أولى ثم يستنشق الهواء اللانهائى الموجود خارج السماء لينمو.

ولكن بارمنيدس رفض هذه التصورات واستبعدها من تصوره للوجود الذى لم يولد وبالتالى لا ينمو. وقد تأثر انبادوقليس وأفلاطون بنقد بارمنيدس لفكرة تغذى العالم فيتساءل انبادوقليس بخصوص العناصر الأربعة ماذا يمكن أن يزيد العناصر الأربعة ومن أين يأتى؟ أما أفلاطون فيذكر أن العالم على الرغم من أنه حى الا أنه يستنشق الهواء من الخارج(١٢).

على هذا النحو استخدم بارمنيدس المنطق العقلى فى نقد كل المذاهب الكوزمولوجية السابقة عليه فى القرن السادس ق. م .اذ اعترض على افتراضها وحدة أولى أو زوج من الأضداد الأولية اشتقت منها جميع الكائنات المتعددة.

وأنتهى بارمنيدس الى القول بأن الوجود واحد" لا ينقسم لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أى شئ يمكن أن يمنعه من التماسك وليس الوجود فى مكان أكثر

(١٢) Plat., Tim. 933c., cf. Cornford, plato and parmenides p. 36.

أو أقل منه فى مكان آخر بل كل شئ مملوء بالوجود، فهو فى كل مكان متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود"[١٣].

ويعترض بارمنيدس على كل محاولة لتفسير اشتقاق الكثرة عن الوحدة. حتى عمليات الجمع والقسمة فى الرياضة يمكن أن تكون محل اعتراض على نحو ما نجده فى محاورة فيدون من أن سقراط قد أشغل نفسه بالتفكير فيها، اذ يعجب سقراط لهذه العمليات الرياضية التى تذكر دائما مع العمليات الفيزيقية، ويصرح بأنه لا يقبل أنه عندما نضيف واحدا الى واحد يصير المضاف اليه أثنين، أو أن الاثنين يصيران اثنين لمجرد اضافة واحد لأنهما عندما كانا منفصلين كانا كذلك اثنين. كذلك أيضا يتساءل كيف لعملية القسمة أن تجعل الواحد يصير اثنين ذلك لأن القسمة هى ضد الجمع فكيف يحدث أن يصبح ناتج القسمة اثنين مثل الناتج عن عملية الضرب؟[١٤].

ويلاحظ أن هذا التفكير المنطقى فى عمليات الرياضة يشبه نقد زينون الايلى للفيثاغورية التى كانت تحاول تفسير تعدد الموجودات بواسطة التفكير فى العمليات الرياضية. وقد يكون صاحب هذه الاعتراضات هو زينون وقد يكون بارمنيدس الذى تنكر فلسفته أمكان نشأة الوجود عن اللاوجود، كما تقول باستحالة اضافة شئ الى آخر أو قسمة شئ الى آخر، لأن الوجود كل متجانس غير قابل للقسمة وهو لايضعف فى مكان عن آخر لذلك فهو يستبعد أن تكون له صفات المادة الأولية الأيونية التى تتباين فى الكثافة فينشأ فيها تخلخل وانقسام وتسمح بحدوث التعدد. ومن جهة أخرى يرفض بارمنيدس وجود الخلاء بين أجزاء الوجود فهو ملاء كامل من جميع الجهات، أنه مثل الكتلة الكروية" المستديرة المتساوية الابعاد من المركز لأنها ليست أكبر أو أصغر فى هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شئ عن بلوغ النقط المتساوية فى البعد عن المركز وليس الوجود أكثر أو أقل وجودا فى مكان دون آخر بل هو كل لا انفصال فيه.

---

(١٣) شذرة ٨ ، فجر الفلسفة ص ٣٢ .

(١٤) Cornford. Parmenides two Ways of Cognition. pp. 97- 111.

والخلاصة أن بارمنيدس قد استبعد ظواهر الحياة من فكرة الوجود فألغى فكرة نشأة الكون أو ميلاده، وألغى نموه وحركته وألغى تعدده، ولم يبق للوجود من الصفات سوى الصفات المنتمية لمقولة الكم، أما ما يوصف بالكيف كالحار والبارد أو النور والظلام فيقول عنها:" فقد تعود البشر تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن ذكر احداهما عند الانحراف عن الحق وقد ميزوا من حيث تضادهما فى الصورة واستدلوا عليها بعلامات مختلفة احداها النار فى السماء والصورة الأخرى تضادهما تماما، انها الليل المظلم، جسم ثقيل كثيف".

وننتهى من ذلك الى أن تصور الطبيعة قد تخلى عن مكانه فى فلسفة بارمنيدس الى فكرة الوجود، وصار بارمنيدس على حد قول أرسطو أول معارضى المذاهب الطبيعية: Anti- physique لأن فى الطبيعة تعددا، وبارمنيدس يأبى الا أن يكون الوجود واحدا، ولم يفطن الى أن الوجود يقال على أنحاء متعددة، هى المقولات العشر على حد قول أرسطو عندما كان بصدد الرد عليه، بل أن التعدد عند أرسطو لا يقتصر على افتراض المقولات العشر، بل أن كل مقولة بدورها تقال على أنحاء كثيرة، فيقال للانسان جوهر وللفرس جوهر، وتقال كيفية للأبيض وللحار وعبارة بارمنيدس كل ما خلا الوجود من وجه فهو لا وجود غير صحيحة لأن ما خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلا أو من حيث جوهر معين قد يكون وجودا من وجه آخر أى عرضا أو جوهرا آخر، وأذن فليس يستلزم أنه لاشئ[١٥].

والطبيعة تفترض أيضا الحركة، أما بارمنيدس فيرى الوجود ثابتا لأن الحركة فى نظره تقتضى الانتقال من الوجود الى اللاوجود أو من اللاوجود الى الوجود، وليس الأمر كذلك على حد قول أرسطو اذ يصح الانتقال من مرتبة فى الوجود بالفعل، فالتغير قد يكون عند أرسطو انتقالا من وجود الى وجود آخر وليس انتقالا من وجود الى لا وجود[١٦].

---

(١٥) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٥ .

(١٦) Meta,phys. 1, 8.

وانتهى بارمنيدس من كل ذلك الى أن الوجود أشبه بكرة ملاء لم يولد ولا يتغير ولا يتحرك ولا يتعدد ويقربه للأذهان بتشبيهات كثيرة فهو المطلق والتام لا شئ خارج عنه وهو محدود وليس وصفه بالحد نقصا بل كمالا لأن اللامحدود عند اليونان ناقص أما وصفه بأنه لانهائى فيعنى أنه متصل ببعضه كالكرة ليس له نقطة بداية ولا نقطة نهاية غير أن وصفه بالامتلاء يعنى أى صفة مادية لهذا الوجود العقلانى الذى انتفت عنه جميع صفات العالم المحسوس مما يؤكد أن بارمنيدس قد قدم الأساس الأول لكل المذاهب المثالية عند اليونان.

أما عن طريق الظن الذى ما فتأت الآلهة تحذر بارمنيدس من الانزلاق فيه فهو طريق الزيف والوهم ومن يسيرون فيه يقعون فى خطأ الخلط بين الوجود واللاوجود اذ يظن الضالون من البشر أن الوجود واللاوجود شئ واحد وأنهما متساويان فيتجاهلون تلك القضية الأساسية فى مذهب بارمنيدس وهى أن الوجود موجود أما اللاوجود فليس موجودا ومن ذلك ينتهون الى أن الأضداد فى كل شئ.

لكن توحيد هؤلاء الناس للنقيضين هو القضية التى يعارضها بارمنيدس بعنف ويصف القائلين بها بأنهم جهلة eidotes ولعل فى هذا الكلام اشارة الى الفيثاغوريين لقولهم بثنائية المبادئ فى تفسيرهم للطبيعة اذ يصف كوزمولوجيا هؤلاء الناس بأنها قد فسرت نشأة الكون أو عالم الظن بأنه قد حدث من امتزاج قوتى النور والظلام يقول: فى كل شئ مقدار متساو من النور والليل اللامرئى ويجعل لقوة الحب Eros التى ذكرها هزيود أهميته فى نظام هذا الكون.

(ب) أتباع بارمنيدس :

لمعرفة تاريخ الايلية يمكن الرجوع الى محاورة بارمنيدس لأفلاطون حيث يظهر سقراط شابا فى العشرين وبارمنيدس فى الخامسة والستين وزينون فى الأربعين. ومن سن سقراط يمكن تحديد موعد المقابلة حول عام ٤٥٠ ق . م . وهذا التاريخ يجعل مولد بارمنيدس عام ٥١٥ ق .م . أما زينون فهو يصغر بارمنيدس بخمسة وعشرين عاما وينسب له سويداس Suidas كتابا عنوانه " معارضة الفلاسفة" ويعنى بالفلاسفة الفيثاغوريين وهم أول من استعملوا اللفظة للاشارة الى أنفسهم.

وثالث أقطاب المدرسة الايلية هو ميلسوس من ساموس، والواقعة الوحيدة المعروفة عنه أنه كان قائدا من جزيرة ساموس وقهر الأسطول الأثينى عام ٤٤١- ٤٤٠ ق.م . وأهم ما ينسب له من آراء يتلخص فى أنه تصور الوجود لا نهائيا، ذلك لأنه رأى أن الوجود لو كان كرة نهائية كما تصورة بارمنيدس وزينون فانه يفترض الا يوجد وجود فى الخارج.

ويرجع الفضل الأول الى زينون فى الدفاع عن فلسفة بارمنيدس وتفنيد حجج المعارضين. ولما كانت حججه تبدأ دائما بمسلمة تعرف عند الناس بأنها صحيحة فقد اعتبره أرسطو مخترع الجدل(١٧). لأنه اهتم ببيان الأضداد والمتناقضات فى ما يبدو للناس متسقاً ولذا فقد سماه أفلاطون بفارس الايلية(١٨).

والواقع أن الجدل عنده كان يتلخص فى اختياره للقضية التى يسلم بها الخصم ثم يستنتج منها نتيجتين متناقضتين. فان كان بارمنيدس قد أنتهى الى نظريات تناقض شهادة الحواس فان مهمة زينون لم تعد تتلخص فى مجرد اثبات نظرية بارمنيدس بل فى بيان ما تنطوى علية نظريات الخصوم من تناقض.

يتفق أكثر المؤرخين على أن معارضة زينون كانت موجهة الى أولئك الذين كانوا يقولون بان الأشياء كثيرة ومعنى الكثرة هنا قد يفسر أما على أنها كثرة الموجودات المحسوسة، ولكن الكثرة قد تعنى أيضا الافتراض العلمى الذى يفسر الجسم المحسوس بأنه مكون من عدد من الوحدات أو النقاط التى تحدد الفراغ (a number of discrete units) وقد أخذ الفيثاغوريون بهذا التفسير، وكان زينون أعظم معارضى الفلسفة الفيثاغورية وهى الفلسفة التى حظيت بالمكانة الأولى فى أيطاليا الجنوبية موطن بارمنيدس وزينون. وتتلخص حجج زينون فى القضية التالى:

" اذا سلمنا بوجود الكثرة فى الأشياء فانها ستبدو مشابهة لبعضها ومختلفة عن بعضها فى آن واحد. وستبدو كبيرة وصغيرة ساكنة ومتحركة فى آن واحد.

---

(١٧) Arist., Top., 1,1.

(١٨) plat., phaedr. 161, parmenides 128c.

وقد أشار أفلاطون الى هذه المتناقضات فى محاورة فايدروس(١٩) كما ذكر أرسطو حجج زينون فى تفنيد معقولية الكثرة والحركة(٢٠).

أما حجته الأولى فتمثل فى أن الأشياء اذا كانت كثيرة فيترتب على ذلك أن تتشابه صفاتها المحسوسة والا تتشابه فى آن واحد، وقد وضحها بالمثال التالى: لو فرضنا حبة من القمح ومكيالاً أو كومة من القمح قد وقعا على الأرض فان ادراك صوت الحبة عند وقوعها غير موجود أما اذا سقط المكيال - أو الكومة فاننا نسمع له صوتا . ولما كانت الحبة جزءا من المكيال - أو الكومة فاما أن لها صوتا مثله وأما أن صوت المكيال - أو الكومة ليس فى الحقيقة موجودا. وبهذه الحجة يعارض زينون رأى بروتاجوراس فى اعتماد المعرفة على الادراك الحسى(٢١).

ويتضح من هذا البرهان أن الاعتماد على الادراك الحسى لا يوصل الى حقيقة الوجود لأنه سوف ينتهى الى تناقض اذ ستبدو الأشياء تارة متشابهة وتارة غير متشابهة. والمغالطة فى هذا البرهان واضحة لأن لحبة القمح صوتا ضعيفا يقوى بالتقائه بصوت سقوط مثيلاتها ليكون الصوت الكبير بعد ذلك.

والحجتان الثانية والثالثة ضد الكثرة - وهما تتشابهان - ففتلخصان فى أنه لو وجدت الكثرة فان الأشياء ستكون فى نفس الوقت لا متناهية الصغر لا متناهية الكبر فى وقت واحد.ويعتمد هذا البرهان على فكرة المقدار - متصلاً أو منفعلاً - فلو كان الوجود متعددا فهو متعدد لأنه وحدات Units وهذه الوحدات لابد أنها لا منقسمة أى صغيرة جدا، بل متناهية الصغر لا مقدار لها أو هى لا شئ، أما اذا كان لها مقدار فالمقدار يستلزم مسافة تميزه عن غيره من الوحدات الأخر، ولكن هذه المسافة مقدار كذلك تستلزم مسافة غيرها وهكذا الى مالا نهاية فيكون الوجود كبيرا كبرا لا متناهيا.

---

(١٩) plat., phaedr, 261.

(٢٠) Arist., phys. . V. 1, 3- Vl, 2, 9 Met., 111, 4.

(٢١) Arist., phys., Vll 5.

ولما كانت الكثرة تقضى التمييز بين المكان والشئ يوجد فيه فاننا سوف نسأل أى شئ يوجد المكان وهكذا الى مالا نهاية. وفى هذا البرهان تأكيد لانكار بارمنيدس وجود الفراغ.

وهدف زينون من بيان هذه المتناقضات هو اثبات أن الكل واحد وأن هذا الوجود الواحد لا يمكن أن يتجزأ الى كثرة من الوحدات كما أنه لا يوجد فراغ أو مكان يمكن التمييز بينه وبين ما يحوية.

أما حججه ضد الحركة فغايتها أيضا سلب الحركة عن الوجود الواحد البارمنيدى وكلها تعتمد على امكانية قسمة المكان الى ما لا نهاية فى زمن متناه تستلزمه الحركة.

والحجة الأولى تتلخص فى القول بأنك لا تستطيع أن تقطع مسافة من المسافات المكانية لأنك لا يمكن أن تقطع عددا لا نهائيا من النقاط فى زمن نهائى. اذ يجب أولا أن تقطع نصف المسافة ثم نصف النصف وهكذا باستمرار الى ما لا نهاية (ad infintum).

والثانية تعتمد على نفس الفكرة فأخيل أسرع العدائين لا يمكنه أن يلحق بالسلحفاة أن كانت سبقته بأى مقدار من المسافة، فلكى يلحق بالسلحفاة لابد له أن يقطع المسافة التى تقدمته بها السلحفاة ولكنه لكى يقطع هذه المسافة لابد له أن يقطع نتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار الى ما لا نهاية.

والتناقض الثالث الذى ينتهى اليه افتراض وجود الحركة هو المعروف بحجة السهم فلو تصورنا ان سهما قد انطلق من مكان الى آخر فانه لن يتحرك لأنه سوف يوجد فى مجموعة من الانات الزمانية المنفصلة، وحالته فى كل أن من هذه الأنات هو السكون التام فكيف تنشأ الحركة من مجموع حالات السكون؟ وهنا مغالطة تتلخص فى أن السهم حين ينتقل فإنه ينتقل من مكان الى مكان مساو للمكان الذى كان فيه وليس فى عين هذا المكان.

والحجة الرابعة ضد الحركة تقوم على فكرة أن الشيئين المتساويين فى السرعة يقطعان مسافة متساوية فى نفس الوقت. ولكن لو تصورنا ثلاث مجاميع من الوحدات.

الأولى س ساكنة، والثانية ب متحركة، والثالثة ص متحركة.

فان ب١ لكى تصل الى س٤ تكون قد مرت فى وقت واحد بالوحدتين س٣،س٤ وكذلك بالوحدات الأربع ص١ ص٢ ص٣ ص٤ ، ومعنى هذا أنها قطعت فى نفس الوقت مسافة كاملة ونصفها وهذه النتيجة تناقض الفكرة الأولى السابق ذكرها.

س٤ س٣ س٢ س١

ب١ ب٢ ب٣ ب٤

ص٤ ص٣ ص٢

لكن زينون يتجاهل فى برهانه الأخير هذا أن كل واحدة من المجموعتين المتحركتين توفر بحركتها نصف المسافة علىالأخرى بينما تبقى المجموعة الساكنة على حالها وهذا سبب الفرق فى الزمن.

وعلى العموم تعتمد براهين زينون الأخيرة ضد الحركة على تجاهلة أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة وأنها مع قبولها للقسمة الى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل الى أجزاء غير متناهية. أى أنها مقسمة بالقوة فقط لا بالفعل على حد قول أرسطو.

الفصل السادس

الفلسفة الطبيعية فى القرن الخامس ق . م

لم ينقطع تيار الفلسفة الطبيعية بعد الثورة التى اثارتها الفلسفة الايلية على منهاجها ومشكلاتها، وانما استمر هذا التيار قويا فى المدن المزدهرة طوال القرن الخامس ق . م . غير أن الفلسفة الايلية جاءت بمبدأ كان له أثره الواضح فى المذاهب الطبيعية التالية عليها.

ويتلخص هذا المبدأ فى قولها باستحالة التغير الكيفى للمبدأ الأول أو المادة الأولية التى صدرت عنها الموجودات. لذلك فقد رجع فلاسفة هذا القرن عن تفسير نشأة الموجودات الطبيعية بواسطة تحول المادة الأولية تحولا كيفيا على نحو ما كان يعتقد الفلاسفة الأيونيون وافترضوا وجود عدد من المبادئ الأولية ينشأ من انضمامها وانفصالها جميع الظواهر المحسوسة فى الطبيعة.

وفى هذه المذاهب المتأخرة نسبيا بدأت العناية بالبحث فى القوى المحركة للمادة تتضح على نحو ما نجد عند أنبادوقليس وأنكساجوراس اللذين عنيا بالعلة الفاعلة بالاضافة الى عنايتهما بالعلة المادية على حد قول أرسطو. ولم تكن هذه المذاهب على أية حال أقل عناية من مذاهب أسلافهم الأيونيين بظواهر الطبيعة المختلفة فقد حاولوا مثلهم البحث فى مبدأ نشأة الكون وموجوداته وحركتها وعن أصل الحياة والأجرام السماوية ويعدون بحق آخر حلقات الفلسفة الطبيعية التى ازدهرت فى بلاد اليونان قبل سقراط.

أنبادوقليس

ولد أنبادوقليس بمدينة أجراكاس بجنوب صقلية، والغالب أنه ولد حول عام ٤٩٠ ق . م . وتوفى حول ٤٣٠ ق . م . ويروى أرسطو أن انكساجوراس قد ولد قبله ولكنه لم يكتب الا بعده[1].

---

(١) Arist., Met., A. 3. 984a II.

وكان جده المسمى أيضا أنبادوقليس من أبطال سباق الأولمبياد الواحد والسبعين أى حول عام ٤٩٦ ق.م . وهذا يدل على أنه ولد لأسرة ثرية حيث كان سباق العربات الذى فاز فيه والسفر من صقلية الى بلاد اليونان أمرا عسيرا على أكثر الناس[٢].

وقد اعتقد فى نفسه قدرة تفوق الطبيعة بل ادعى الألوهية. وفى ذلك يقول: لقد أتيتكم كاله خالد مبجل من الجميع كما تقتضى طبيعتى، جئتكم متوجا بأكاليل الغار.... وقد اصطف لتحيتى الرجال والنساء، وكلما مررت باحدى المدن تبعنى آلاف من الناس يسألوننى عن طريق الخلاص، والبعض يطالبنى باتيان المعجزات والآخرون ممن يقاسون شتى الأمراض يسألوننى الشفاء[٣].

ووصفه لنفسه بأنه اله خالد تحرر من الموت الى الأبد يعنى أنه قد خلص من عجلة الميلاد والتناسخ التى يخضع لها غيره من البشر. بل يذكر أنواع الحياة السابقة التى عاشتها نفسه.. أثناء التناسخ فيقول بأنه وجد أولا فى غلام وفتاة وشجرة وطائر وسمكة أى أنه قد طاف فى أنواع مختلفة من الحياة، وهذا يؤكد تأثره بالنحلة الأورفية التى تأثر بها الفيثاغوريون الأوائل. بل يرى بعض المؤرخين أنه كان من أتباع المدرسة الفيثاغورية التى اتخذت كروتونا مركزا لها. وقد طاف أنبادوقليس ببلاد اليونان مبشرا برسالته كنبى. ووزع أملاكه على الشعب، وقد اشتهر بالخطابة وتتلمذ عليه كثيرون مثل كوراكس Gorax وتيزياس Tisias . وجورجياس Gorgias السفسطائى الشهير.

وقد ألهه الناس بعد موته الذى تحوطه الأساطير ويقال أنه بعد اجتماع له مع أصدقائه اختفى تماما وظهر ضوء فى السماء ثم قذف بركان اتنا بنعليه البرنزيين.

أما عن كتاباته، فقد نسب له المؤرخون عددا كبيرا من المؤلفات ضاع معظمه ولم يبق سوى شذرات مختلفة من قصيدتين طويلتين احداهما فى طبيعة الأشياء وصل طولها الى ألفى بيت من الشعر والأخرى فى التطهير Katharmoi .

---

(٢) J. Zafiropolo' Empedocle d'Agrigente, p. 25-26. Paris, les belles Letters. 1933.

(٣) fr. 112. purifications. Zafiropolo, ibid., p. 288.

وقد وجد المؤرخون مشكلة حاولوا الوصول الى حل لها بعد ما لاحظوه من تعارض واضح بين طابع هاتين القصيدتين، اذ تسود احداهما النظرة العلمية الخالصة التى تمثل استمرارا للفلسفة الأيونية وتسود الثانية الروح الدينية التى تعد استمرارا للصوفية الفيثاغورية.

وعلى العكس من ذلك يرى البعض اننا لكى نفهم وحدة فكر انبادوقليس. ينبغى أن نبدأ بقصيدته فى التطهير ثم نفسر قصيدته فى الطبيعة على ضوئها، فنجد ان هناك نوعا من التوازى بين تفسيره للنفس وأصلها الالهى وبين تفسيره لطبيعة الكون وحقيقته الأصلية الالهية(٤) والواقع أن كلا القصيدتين مكمل للآخر.

نظريته الطبيعية :

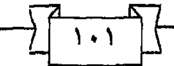
لقد بدأ أنبادوقليس تفسيره للطبيعة على نحو ما فسر القمايون الفيثاغورى طبيعة الجسم الحى بواسطة زوج من الأضداد المعروفة وهى الحار والبارد والجاف والرطب، فقال أنبادوقليس بالعناصر الأربعة النار والهواء والأرض والماء.

والهواء يسميه أثير، وهو يتصور هذه العناصر تصورا يخلع عليها صفة الحياة والألوهية ويسميها بأسماء الآلهة. فزيوس Zeus الساطع رمز للنار، وهيرا Hera حاملة الحياة ترمز للأرض وأيدونيوس Aidonous يرمز للهواء او الأثير ونستيس Nestis التى فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات(٥).

وقد أنكر أنبادوقليس امكانية تحول هذه العناصر الى بعضها كما ذهب سابقوه الذين قالوا بمبدأ واحد للموجودات، بل اكتفى فى تفسيره للموجودات الطبيعية التى تتكون من هذه العناصر بنسب مختلفة بواسطة العمليتين الآليتين الانضمام والانفصال، ولقد اضطر الى القول بهذه النظرية ليتلافى نقد الفلسفة الايلية لفكرة خلق شئ جديد لم يكن موجودا من قبل وهى الفكرة التى تتلخص فى العبارة: لا شئ من العدم، Ex Nihilo Nihil فافترض كثرة أصلية ولم يقل بوحدة اشتقت منها الكثرة ووصف هذه العناصر بأنها قديمة وخالدة ولذلك فلا يمكن أن نصف أى

(٤) F.M. Cornford From Rel. to Philos. p. 226-242.

(٥) شذرة رقم ٦. فجر الفلسفة اليونانية ص ١٦٦.



موجود من موجودات الطبيعة بأنه يخلق أو يفسد بل يقال ان هناك امتزاج وانفصال لما سبق امتزاجه، ويقول:

" ليس هناك خلق physis لأى موجود من الموجودات الفاسدة كما لايوجد لها نهاية بالموت، بل هو مجرد امتزاج Mixture ، لهذه الجذور الأربعة".

وقد سمى أنبادوقليس هذه العناصر الأربعة بالجذور الأربعة Racines, Roots, Rhizomata واعتبرها متساوية فى الألوهية والقيمة والخلود، وان كان أرسطو قد اعتبره يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى وخاصة عندما يتحدث عن الأحياء(٦).

أما عن الامتزاج والانفصال فى هذه العناصر الأربعة فهو يحدث بفعل قوتين الهيتين، الحب الذى يجمع والكراهية التى تفرق.

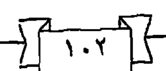
وهما يتخللان جميع الأشياء ويحركاها، الأمر الذى يفضى الى القول بأن أنبادوقليس قد كان أول من قال بفكرة نفس كونية هى علة حركة الكون كما سوف يقول أفلاطون فيما بعد. على أن هاتين القوتين تشتركان مع العناصر الأربعة الأخر فى جميع الصفات فهى فى مستوى الألوهية والخلود والقيمة أى أن المبادئ الالهية عنده ستة أربعة جذرية Dieux- racines واثنتان قوى Dieux- forces وتتغلب احدى القوتين على الأخرى فتسود العالم فى دورات مستمرة هى التى يسميها بالعود الأبدى retour eternel فحين يسود الحب تندمج كل العناصر فى كرة متماسكة يسميها بالكروى Sphairos وتكون أشبه شئ بالواحد البارمنيدى، أما الكراهية فتبتعد وتتكمش فى أطراف هذا الكروى وهو يمثل عنده الصورة الكاملة للألوهية ويصفه بقوله:

" تتماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف Harmonia ، كروية مستديرة مبتهجة بوحدتها الدائرية"(٧).

---

(٦) Arist., Met. 985 a 31. cf. Burnet E.G.P. P.228- 231.

(٧) شذرة ٢٧ ص ١٧٠ فجر الفلسفة اليونانية.



ولكن تقضى سنة الكون وحكم الزمان والضرورة، التى يرمز لها جميعا أنبادوقليس بفكرة القسم العظيم Le Grand Serment. Broad Oath أن تتدخل الكراهية لتطلب حقوقها فتقضى على سعادة الكروى وتماسكه ويتصدى لها الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم، وعندما تتغلب الكراهية تماما تنفصل العناصر عن بعضها تماما ولا توجد موجودات هذا العالم ولكن تعود الدورة مرة أخرى فيتغلغل الحب ليعود للكروى مرة أخرى وتندمج فيه جميع الأشياء.

وكذلك تتوالى على الكون أدوار أربعة، تسود فى اثنين منها الحب والكراهية أما فى الدورين المتوسطين فتوجد فيهما الكائنات التى توجد وتفنى.

وقدم أنبادوقليس تفسيرا لتكوين هذا العالم بواسطة فعل الكراهية، وكان أول العناصر انفصالا هو الهواء الذى أحاط بنصف سطح الكرة الأرضية Hemisphere ثم انفصلت النار وملأت النصف الآخر من سطح الأرض.

غير أن تكتل النار فى قبة السماء أحدث اختلالا فى التوازن تبعته حركة هى سبب تعاقب الليل والنهار وفى الوقت نفسه هى علة لثبات الأرض فى مكانها. ويفسر أرسطو سبب هذا الثبات بتشبيهه لكوب من الماء معلق بطرف خيط يدور بسرعة كبيرة فتمنع الحركة السريعة الماء من السقوط(٨).

نظرياته فى علم الحياة :

وقد اشتهر أنبادوقليس بالطب وتوصل فى علم الحياة الى نظريات تقترب كثيرا من النظريات الحديثة فى تطور الكائنات الحية وأثر البيئة والانتخاب الطبيعى وبقاء الأصلح على أساس آلى يعتمد على عمليتى الانضمام والانفصال ولا يدخل أثر الغاية فكان فى ذلك سابقا على دارون وأتباعه المحدثين بل كان أول مصادر نظرية التطور عند أبيقور ولوكريتيوس فى العالم القديم.

وقد افترض أنبادوقليس أن أعضاء الحيوانات قد تكونت بالمصادفة ثم تكونت منها تركيبات غير منتظمة، فرءوس بغير رقاب، وأذرع منفصلة لا أكتاف لها، ثم تكونت من هذه الأعضاء مخلوقات عجيبة، فرؤوس بشر لاجسام ثيران والعكس،

---

(٨) Arist., De Caelo BI., 284a 24.

ومخلوقات فيها طبيعة الانثى ممتزجة بطبيعة الذكر، وهكذا.. الى أن ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء، وتميزت الانواع وانفصلت عن بعضها وتحددت بفعل الكراهية التى تغلب على هذا العالم، ثم ظلت تتناسل على النحو الذى هى موجودة عليه(٩).

وقد وجه أرسطو نقده لهذه النظرية التى تجعل للمصادفة تأثيرا كبيرا فى تكوين موجودات العالم الطبيعى الذى تظهر فيه الغائية بوضوح(١٠).

واهتم أنبادوقليس بوظائف الاعضاء فى الحيوانات المختلفة، وقدم نظريات كان لها تأثير كبير فيما بعد خاصة عند أفلاطون وأرسطو.

وقد ذهب أنبادوقليس الى أن سطح الجسم تغطيه مسام كثيرة تتقبل اشعاعات تصدر من المحسوسات وعندما تنفذ الاشعاعات الى الأعضاء الحاسة فانها تلتقى بمادة مشابهة لها فى العضو الحاس. ولهذا فقد عرف عنه أن الشبيه يدرك الشبيه، وقد اهتم بتفسير الاحساسات المختلفة وخاصة حاسة البصر، فذهب الى أن العين تتركب من النار والماء، ويعزل النار عن الماء غشاء رقيق تنفذ من خلاله النار الى موضوعات الرؤية كما ينفذ الضوء من المصباح. وقد ذهب الى أن الدم هو العامل الأساسى فى الادراك والمعرفة لأن العناصر الأربعة تكون ممتزجة فيها بنسب متساوية، لأنه يصل الى القلب وهو مركز الاحساس والمعرفة وليس المخ كما ذهب القمايون ومدرسته الطبية.

انكساجوراس

يرجح المؤرخ أبو للودورس Apollodoros أن أنكساجوراس قد ولد بين عامى ٤٩٦ و ٥٠٠ ق.م . وأنه عاش حتى سن الثانية والسبعين وتوفى فى نفس العام الذى ولد فيه أفلاطون أى حول عام ٤٢٧ ق.م .(١١).

---

(٩) شذرات ٥٧- ٦١، فجر الفلسفة اليونانية.

(١٠) Bunet, E.G.P. p.243. Arist. phys., B. 8 198b.

(١١) J. Burnet E.G.P. p. 251.

ومدينته الاصلية هى كلازومين Klazomenai . ولكنـه قدم مذهبـه الفلسفى فى أثينا فكان أول من أدخل الفلسفة الى هذه المدينة.

ولقد تتلمذ عليه بريكليز طاغية أثينا فتعلم منه العلم الطبيعـى والخطابـه علـى حد قول أفلاطـون[١٢] لكنـه حوكم أثنـاء حكم بريكليز ووجهت لـه تهمتنـا الالحاد والاتصال بالفرس فحكم عليه بالسجن غير أنه خـرج وأبعد الـى مدينـة لمبساكوس Lampsakos حيث بقـى الـى آخـر حياتـه يبحث فـى الفلسفة الطبيعيـة ويعلـم فـى المدرسة التى أنشأها.

اما عن اتهامه بالالحاد فيروى أفلاطون أنه قال ان الشمس حجر ملتهب وأن القمر قد انفصل عن الأرض أما عن اتهامه بالاتصال بالفرس فيثبت من أنـه كـان يعمل بجيش الفـرس لأن مدينـة كلازومين وقعت تحـت سيطرتهم . وقـد ألـف انكساجوراس كتابـا واحـدا فـى الطبيعـة بقيت منـه شذرات وكـان يبـاع فـى أثينـا بدراخمة واحدة.

مذهبه فى الطبيعة :

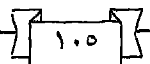
حـاول انكساجوراس أن يوفق بين مبـادئ بـارمنيدس العقليـة وبين الواقــع المحسوس فبحث عن تفسير للظواهر المحسوسـة لا يـؤدى الـى القـول بـأن الوجـود ينشأ عن اللاوجود متبعا فى ذلك قول أنبادوقليس" ليس فى الطبيعة تولد لما لم يكن موجودا مـن قبـل ولا فنـاء لمـا هـو كـائن. وانمــا مجـرد أنضمـام وانفصــال لمـا هو موجود".

فأى جسم مادى فى الطبيعة اذا جزء الى أجزاء لا متناهية يظل دائما محتفظا بنفس مادته، فالشعرة مثلا اذا قسمت جزئين يظلان من الشـعر أيضـا واذا استمرت الى ما لا نهاية فان جميع الأجزاء تظل دائما من الشعر. ومعنى هذا أننـا لـن نصـل الى نقطة معينة تنقسم الشعرة فيها الى أجزاء من الماء والهواء والتراب والنار كمـا قال انبادوقليس. وهذا هو معنى قوله" كيف ينشأ الشعر مما ليس شعرا أو اللحم ممـا ليس لحمـا ؟ " [١٣] وقـد رأى أنكساجوراس أن نظريـة أنبـادوقليس فـى العنـاصر

---

(١٢) Plat., phaedrus. 270a.

(١٣) شذرة ١٠ ص ١٩٤ فجر الفلسفة اليونانية .



الأربعة لا تصلح مبادئ لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية فى الأشياء. وذهب الى أن أى جسم مادى يتركب من أجزاء متشابهة لا تختلف عن بعضها مهما استمرت القسمة الى ما لا نهاية.

ولكن على الرغم من امكانية القسمة اللانهائية فى الاجسام يفترض أنكساجوراس وجود أجزاء فى غاية الصغر لايمكن أن تنقسم الى أجزاء أصغر وهى أشبه بالذرات ويسميها بالبذور Spermata وتحتوى هذه البذور على جميع الكيفيات المكنة وهى لا متناهية العدد وغير مدركة بالاحساس بل تتصور بالعقل فقط.

وقد سماها أرسطو بالمتشابهات homoeomeres لأنها تتساوى من حيث احتوائها على جميع الكيفيات لذلك يقول أنكساجوراس" ان فى كل شئ جزء من كل شئ".

ولكن على الرغم من ان فى كل شئ جزء من كل شئ الا أن الاشياء تتميز عن بعضها بحسب تغلب الكيفيات فى الجزئيات المتشابهة. يقول: " كل شئ من الأشياء يشبه وكان يشبه تلك الأشياء التى يحتويها أكثر من غيرها"[١٤] وقد كانت البذور مختلطة ببعضها فى مزيج أولى أطلق عليه أنكساجوراس اسم" بانسبرميا" وهو لا نهائى أشبة بالهواء عند أنكسيمنيس ولا شئ يحمله ولا شئ خارجه.

ولكى يتحرك هذا المزيج يحتاج الى قوة محركة هى عند أنكساجوراس قوة عاقلة وليست وجدانية كالحب والكراهية، هى العقل. ولقد استهل كتابه الذى كرسه للبحث الطبيعى بقوله: أن الأشياء كانت من البداية مختلطة(فى كاوس) وعندما حل العدل نظم العالم. ويقول" والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وأنفصلت وانقسمت، والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت والتى توجد الآن والتى سوف تكون، وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلين عنها"[١٥].

---

(١٤) شذرة ١٢ ص ١٩٥ نفس المرجع .

(١٥) شذرة ١٢ نفس المرجع .

وأحدث العقل فى هذا المزيج حركة دائرية أخذت تتسع وتنتشر فتميزت الأشياء عن بعضها غير أن هذا العقل ليس خالصا تماما من المادة مثلة مثل لوغوس هرقليطس، هو مادة لطيفة جدا، ولذلك فهو يؤثر فى المزيج بحركة آلية، بواسطتها ينفصل الحار والجاف الى الخارج. أما الرطب والبارد فيتجهان الى المركز، وقد فرق أنكساجوراس بين الهواء وبين الأثير الملتهب، وفسر تكوين السحب بأنها تتكون من الهواء ومنها تصدر المياه ثم بالتكثيف توجد الأرض ومن الأرض تتكون الأجرام السماوية: ويمكن أن نلاحظ أن العناصر الأربعة لم تعد عنده مبادئ أولية بل أمزجة من المبادئ تدخل كواسطة فى تكوين الظواهر الطبيعية.

ويصف أنكساجوراس العقل بأنه أثار الحركة فى المزيج وميز بين الأشياء ولكنه انفصل بعد ذلك عن جميع الأشياء التى تحركت. لأنه غير ممتزج بغيره ومكتف بذاته، ولم يرض أرسطو عن هذا العقل الذى تحدث عنه انكساجوراس فوصفه بأنه أشبه باله الآله Deux ex machina [١٦] فتأثيره آلى ولا يفسر الغائية المشاهدة فى الطبيعة، فهو أشبه بالآلهة التى تظهر فجاءة على المسرح لتحل المشكلة فى المسرحية اليونانية.

ويتفق معه فى هذا النقد أفلاطون الذى جعل سقراط يغتبط فى محاورة فيدون بهذا العقل ولكن رجاءه فيه ما لبث أن خاب بعدما ظهر له أن أنكساجوراس يفسر كل شئ بواسطة العلل المادية[١٧]. ولقد أكد بلوتارخوس هذا المنهج العلمى التجريبى عند انكساجوراس حين روى عنه رواية مشهورة تتلخص فى أنه قد أحضر لبريكليز جدى ليس له سوى قرن واحد فى رأسه ورأى أحد العرافين أنها أشارة أنتصار حزب بريكليز وانفراده بالحكم أما انكساجوراس فقد فسر هذه الظاهرة بشذوذ فى تكوين مخ الجدى. ولقد أثار أنكساجوراس دهشة مواطنيه عند تفسيره للنيزك الذى وقع فى ايجوس بوتاموس بأنها ظاهرة جوية لا تترتب عليها أى تنبؤات غيبية، ولعلة استند على هذه الظاهرة عندما قال: أن الشمس حجر

(١٦) Arist., Met., A. 4, 984a 18.

(١٧) Plat. phed. 97b.

ملتهب وأنها تفوق فى الحجم شبه جزيرة الموره وأن القمر مسكون وفيه جبال ووديان.

كذلك ينسب اليه قوله: أن السماء كلها مكونة من أحجار وأن هناك حركة دوران مستمرة تمسكها عن السقوط واذا كفت هذه الحركة فان هذه الحجارة سرعان ما تسقط.

كذلك اعتمد أنكساجوراس فى تفسيره للكائنات الحية على نظريته فى العقل الذى يظهر فى الانسان بنصيب أوضح مما يظهر فى الكائنات الأخرى.

وقد التقى العقل الانسانى باليد أم الآلة والصناعة. ولعله قد أشار منذ ذلك التاريخ السؤال هل كان العمل أو الانسان العامل Homo faber أسبق من النظر أو الانسان العالم Homo Sapiens ؟ ويروى بلوتارخوس أن أنكساجوراس قد شبه النباتات بالحيوانات الثابتة فى الأرض وظهرت هذه الفكرة فى بحث عن النبات ضمن المجموعة الأرسطية حيث ينسب للنبات نوعا من الحساسية.

وفضلا عن ذلك فقد عنى أنكساجوراس كمعاصره أنبادوقليس بتفسير الاحساس ولكنه ذهب الى أن الادراك الحسى يتم بين الأضداد لأن التشبيه لا يتأثر بالشبيه فالصورة أن انطبعت علىُ حدقة العين فلأنها بلون آخر مختلف وكذلك فيما يتعلق بالذوق وباللمس فما له نفس حرارة اليد لا نشعر به وقد ذكر له أرسطو هذه الآراء فى بحثه عن الحس والمحسوس.

الفلسفة الذرية Atomism

يعد لوقيبس Leukippos الملطى أول من قال بفرض الذرة فى اليونان، وقد هاجر الى مدينة ايليا وتأثر بفلسفة بارمنيدس وأتباعه. لكن بقيت فلسفته على الرغم من ذلك بعيدة جدا عن التأثر بالنزعة الصوفية التى تميز الفلسفة الايطالية، وكان تأثيرها بالطابع العلمى للفلسفة الأيونية أوضح.

ويذكر له كتاب كان عنوانه نظام العالم الأكبر ولكنه فقد. ولما كانت المعلومات الخاصة بلوقيبوس ناقصة فقد عرفت نظرية الذرة مفصلة عند لاحقه ديمقريطس Democritus (٤٦٠- ٣٦٠ ق . م .) الذى يعد من أكثر القدماء

اتساعا فى ثقافته والمامه بعلوم عصره وكان مواطنا لمدينة أبديرا الواقعة فى اقليم تراقيا.

وقد بذل ديمقريطس جميع ثروته على رحلاته الكثيرة من أجل المعرفة والعالم، فوصل الى الهند وزار مصر، ويقول: أنه حين وفد الى أثينا لم يعرفه فيها أحد، فرجع الى مدينته التى كرمته وعاش ما يقرب من مائة عام وعرف عنه ميله للسخرية ومزاجه المرح.

وقد تأثر أفلاطون ببعض آراء ديمقريطس فى محاورته تيماوس غير أنه لم يذكر، أسمه على الاطلاق، أما أرسطو فلم يكن يذكره الا بغرض النقد، وقد فقدت أغلب مؤلفات ديمقريطس ولم يبق منها الا مقتطفات يدور أكثرها حول الأخلاق.

النظرية الطبيعية :

أخذ لوقيبوس بما تظهره التجربة الحسية من وجود ذرات صغيرة متعلقة بالهواء. ومن أن الضوء ينفذ من خلال الزجاج، وأن الماء وبعض السوائل تنفذ من الطوب. وأخذ من جهة أخرى بمنطق الايليين: بأن الوجود لا ينشأ عن اللاوجود كما أن الوجود لا يمكن أن يصير الى اللاوجود، وانتهى من كل ذلك الى افتراض أن الوجود ليس واحدا كما قال بارمنيدس بل منقسما الى ذرات لا نهائية العدد لها جميع خصائص الوجود البارمنيدى من حيث الصلابة والخلود ولكنها تنفصل عن بعضها وتتحرك فى خلاء. وتجمعها يحدث كون الظواهر المشاهدة وانفصالها يحدث فسادها.

وقد اتفق معه ديمقريطس فى هذه الآراء وعبر عن هذه النظرية بقوله ان الحقيقة تنقسم الى ما يسميه بالوجود يعنى الذرات واللاوجود او الخلاء. أما عن صفات الذرات فتعرف من تسميتها باللامنقسمات Atoms, indivisibles أى أنها أجسام صلبة جميعها من جوهر واحد ولا يصيبها أى تغير كيفى وهى أيضا فى غاية الصغر بحيث أنها لا ترى بالعين المجردة. وعدد هذه الذرات لا محدود، وكذلك الخلاء الذى تتحرك فيه لا نهائى.وعدا صلابتها التى لايمكن معها الانقسام يصفها ديمقريطس بخصائص أخرى هندسية اذ يمكن تحديدها من ثلاث جهات هى الشكل، figure ، فمنها المثلث والمربع والكروى وتختلف فى الشكل كاختلاف

الحـروف N,A مثـلا. وتختلف عن بعضهـا مـن حيـث الوضـع Position مثل H,N، كما يختلـف ترتيبهـا أيضـا، مثل AN , NA وتتحـرك هـذه الـذرات حركـة مستمرة فى جميع الاتجاهات. أى ليس لها اتجاه واحد ولا تسـقط الـى أسـفل، وهذا هو معنى وصف ديمقريطس لها بأنها ليس لها وزن.

وكانت الذرات منتشرة في الخلاء اللانهـائى منـذ البدايـة ثـم ولـدت عوالـم لا نهاية لها بواسطة حركة الدوامة Tourbillon فتجمعـت الـذرات المتشـابهة ببعضها وتكونت العناصر الأربعة وجميع الموجودات.

وقد استبعد ديمقريطس، كل المحركات التى افترضها غيره من الفلاسفة مثل أنبادوقليس وأنكساجوراس. ووصـف ديمقريطـس هـذه الـذرات بأنهـا تتحـرك بذاتها حركة تلقائيـة، ولمـا كـان أرسـطو لا يرضـى عـن فكـرة هـذه الحركـة التلقائيـة لأن ديمقريطس لم يحدد لها اتجاها أو غاية فقد وصفهـا بأنهـا حركـة تسـير بالمصـادفـة، لكن الشذرة الوحيدة التى بقيت من لوقيبوس فيهـا اسـتبعاد واضـح للمصـادفـة، حيث يقول لوقيبوس فى هذه الشـذرة التـى تمثـل أيضـا رأى ديمقريطـس: " لا شـئ يحـدث للاشئ، ولكن يصدر كل شئ عن سبب وبالضرورة".

ومعنـى الضـرورة هنـا يفيد الارتبـاط الضـرورى أو الحتميـة الطبيعيـة ممـا يقترب من فكرة القانون الطبيعى، وكذلك نجد أن الذرات قد اقتربت من فكرة المـادة الأولية التى افترضتها الفلسفة الملطية، وأصبحت الذرات أيضا تفيد معنى الطبيعـة. أى مبـدأ الموجـودات، ولذلـك يذكـر سـمبلقيوس أن ديمقريطـس قـد سـمى الذرات بالطبيعة(١٨).

قدم ديمقريطس نظريات فى تفسير الكون ووصف الأرض بأنها تشبه جسما أسطوانيا يحيطه غشاء أرق يكون السماء، وقال بعدد لانهـائى مـن العوالـم الأخـرى تسكنها أحياء مختلفة الأشكال، لأن ذرات النفس أدق أنـواع الـذرات، وتشـبه النـار وتسرى فى جميع الموجودات، ولكنه لم يقل بوجود عناية الهية بـل كـل شـئ يسير بحتمية القانون الطبيعى.

---

(١٨) Kathleen Freeman. Ancilla to the pre- Socratic philosophers Oxford 1948. p.107. fr. 168. Diels.

وقد اتسعت معرفة ديمقريطس بعلوم عصره وقدم نظريات فى تفسير الآثار الجوية المختلفة وعن الأحياء والنباتات المختلفة.

نظرية المعرفة :

كان أنبادوقليس هو أول من وضع نظرية فى الاحساس فقال بأن الاحساس ينتج من أن العنصر فى الشئ المدرك يرسل اشعاعا يتصل بالعنصر المشابه فى حاسة الانسان، وكذلك قال لوقيبوس: أن الذرات ترسل اشعاعات تؤثر على النفس فيحدث الادراك.

ويروى ثيوفراسطس أن ديمقريطس قد عدل فى نظرية لوقيبوس فى الاحساس فقال أن الاشعاعات تتأثر بالهواء، ولذلك تضعف كلما بعدنا عن المدرك الحسى، والا فقد كنا نرى النملة حتى لو كانت فى السماء.

وخلاصة رأى ديمقريطس فى المعرفة: أن النفس موزعة فى الانسان فبعض ذراتها يسرى فى الجسم كله ليتقبل الاحساسات وبعض ذراتها الأدق توجد فى الصدر فتكون سبب القدرة على التفكير، ويتم الاحساس والتفكير بفضل تأثير الذرات الصادرة من الأشياء على مواقع الحس والفكر.

وأهم الحواس هى حاسة اللمس، فالذوق مثلا يحدث من تلامس اللسان بالطعوم المختلفة غير أن حالة الجسم العامة تؤثر فى طبيعة الاحساس، فالشئ الواحد كما يقول مثلا قد يحدث احساسات مختلفة بحسب حالة الأشخاص الذين يتقبلون الاحساسات المختلفة.

وقد فرق ديمقريطس بين صفات حقيقية أو موضوعية موجودة بالطبيعة وصفات ثانوية موجودة بالعرف لأنها لا توجد الا فى احساس الانسان مثل الطعم والصوت أو الرائحة، أما الصفات الحقيقية للأشياء فهى الصفات التى ذكرها للذرات مثل الشكل والحجم والوضع والترتيب.

الأخلاق :

وقد أشتهر ديمقريطس بين القدماء بحكمته الأخلاقية ومن المشهور قوله: أن أثينا لها ثلاث مواهب للحكمة، حسن التفكير وحسن الكلام واتقان العمل. ومنها

قوله: أننى أقدر معرفتى بأسباب الأشياء أكثر من أمتلاك دولة الفرس باكملها. وله رأى فى السعادة. فهو يرى أن السعادة لا تكون فى مجرد اللذة وأنما تكون فى هدوء النفس وسلامتها من القلق والمخاوف Euthymie وهى حالة تشبه الى حد كبير فكرة الخلو من الهموم عند خلفائه الأبيقوريين وقد ذهب أيضا الى القول بأن الطبيعة قد علمت الانسان أشياء كثيرة، فالانسان يتعلم من الطيور كيف تغنى وكيف تبنى أعشاشها، وقد اضطر الانسان أن يتعاون مع غيره حتى يمكن أن يكفى حاجاته المختلفة ومن ثم كان المجتمع ضروريا بالنسبة للانسان، لذلك فقد رأى أن أصل القانون هو اختراع الانسان ومواضعاته فوضع أول تفرقة فى الفلسفة اليونانية بين الموجود بالطبيعة physei والموجود بالعرف أو بالقانون nomoi وهى تلك المشكلة التى سوف تظهر بوضوح عند السفسطائيين.

الباب الثاني

الفلسفة الأخلاقية

السفسطائيون ، سقراط ، أفلاطون



الديمقراطية الاثينيه وفلسفة السفسطائيين

لم ير التاريخ وثبة حضارية كالوثبة التى حققتها أثينا فى القرن الخامس ق.م .[1] مدينة لا يزيد عدد مواطنيها عن ثلاثمائه ألف مواطن استطاعت على مدى حياة جيل أو جيلين أن تقهر قوة الفرس العارمة وأن تطيح بالنظم السياسية والاجتماعية للمجتمع الارستقراطى وتحل محله نظاما ديمقراطيا يطلب العدالة والمساواة لجميع المواطنين الأحرار، ويجوب أسطولها أطراف المعمورة من الشرق الأقصى وشواطئ البحر الأسود الى شواطئ أسبانيا يحمل الى كل تلك البلاد انتاجا راقيا من الصناعات المختلفة وبلغت فيها الثقافة قمة حين تجاوز فنها وأدبها وفلسفتها مرحلة الطفولة الى مرحلة النضج ولمعت فى سمائها أسماء سقراط وأفلاطون وأرسطو فاستحقت بجدارة أن تلقب بمدرسة اليونان وأن يكون القرن الخامس ق.م . فيها هو العصر الذهبى للفكر الانسانى على الاطلاق.

وتعد أثينا من أقدم المدن اليونانية تحدث بلوتارخوس وأفلاطون وغيرهما عن تاريخها القديم الذى يرجع الى ما قبل عشرين قرنا قبل الميلاد وتمثلت فيها مراحل التطور الاجتماعى حين تحولت من المجتمع البدائى القديم الى المجتمع القبلى الذى انتقلت فيه الملكية الجماعية للأرض الى ملكية خاصة فى يد الأسر الأرستقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان الى رقيق ومعدمين تسترقهم الديون وقد عرف نظام الحكم فى هذه المرحلة بحكم الأرستقراطية أو حكم النبلاء Eupatridés الذين كانوا يجمعون فى أيديهم كل أنواع السلطة فمنهم فقط يعين الحكام التسعة أو الأراكنة archontes والكنهة والقضاة وقادة الجيش" البوليمارخوس" polimarchoi وظل هذا الحكم معروفا وقائما حتى القرن السادس ق.م . أى على مدى الخمسة قرون السابقة على عصر صولون. فقد قام صولون

---

(١) أنظر هذا الجزء التاريخى فى كتاب ستوبارت عظمة اليونان. الفصل الرابع.
J. C. Stobart. The Glory that was Greece. Ch. Iv. Four Square, ed. 1962.

باصلاحات قانونية وسياسية هامة حول عام ٥٩٤ ق.م . كانت الغاية منها أنصاف الطبقات غير ذات الثروة الزراعية خاصة طبقة التجار وأصحاب الصناعات وهى تلك الطبقات التى بدأت تتطلع الى المشاركة فى السلطة بعد أن ازدادت أهمية التجارة وازدهرت الرحلات وفن الملاحة.

وكان من أهم اصلاحات صولون القانونية الغاء الرق بسبب الديون وهو الاصلاح الذى سمى" ساى سكتيا" (Sei-sachteia) أى وضع الثقل، وأصدر أيضا قانونا يعفى الابن من مساعدة أبيه أن لم يكن هذا الأب قد علمه مهنة ولم يكن المجتمع اليونانى فى هذه الفترة ينظر الى المهن الصناعية نظرة فيها ازدراء على نحو ما كان أفلاطون وأرسطو ينظران اليها فيما بعد أى بعد قرنين من هذا التاريخ. غير أن اصلاحات صولون بدت معتدلة أكثر من اللازم فلم تحقق للشعب مطالبة، فظهر تنظيم للأحزاب المتصارعة على الحكم، أهمها حزب السهل Pediaikoi les Pédiens الذى يتزعمه" ليكورجوس" وكان يعبر عن مصالح طبقة النبلاء الارستقراطيين ويحبذ العودة دائما الى النظم القديمة.

وحزب الساحل أو البحر Paraliens-Paraloi ويعبر عن رأى المعتدلين المحبذين لاصلاحات صولون وهم من التجار وأصحاب الصناعات، أما الحزب الأقوى والأكبر عددا فهو حزب الجبل les diacriens-diacrioi ولم يرض بدوره عن اصلاحات صولون وكان يمثل الديمقراطية المتطرفة ويضم عامة الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعات المختلفة والرعاة ويلتف حول" بزيستراتوس" الذى قدر له أن يلعب فى تاريخ أثينا دورا حاسما. فبعد ثلاث محاولات للاستيلاء على الحكم، استطاع أن ينصب نفسه طاغية لأثينا عام ٥٢٧ ق.م . فصادر أراضى الأغنياء ووزعها على الفقراء وفرض الضرائب على الدخول الكبيرة، ثم اتفق مع حزب الساحل فقوى بناء الأسطول من أجل أغراض الحرب والتجارة الواسعة فكان أول مؤسس لسياسة التوسع وبناء الامبراطورية الأثينية، ثم عمل على تأمين طرق البحر أمام أثينا وضم جزيرة" سلاميس" وجعل من أثينا دولة فتية يزدهر فيها الأدب والفن فأمر بجمع أشعر الاياذة جملة منسية تماماً والأوديسة ونشرها وأدخل عبادة الالة" ديونيسوس" الى أثينا وضمه الى زمرة الآلهة الأولمبية وذلك لكى يرضى

جماهير الزراع والطبقات الشعبية النازحة الى المدينة الزاهرة وبنى المعابد والمسارح.

وحين تولى" كلستينيس" الحكم تأكد النظام الديمقراطى فى أثينا فقضى على مؤامرات الارستقراطية وحقق اصلاحات سياسية هامة فتم على يديه الغاء الكثير من امتيازات الارستقراطيين وكبار الملاك وأصبحت السلطة السياسية العليا فى يد الجمعية الشعبية التى تتكون من مجموع المواطنين الأحرار فى أثينا" الاكليزيا" éclisea وهى تشرف وتراقب مجلس الخمسمائة أو مجلس" البولا" Boulé وكان أعضاؤه يختارون بالقرعة ويشرف على الأمور الادارية والقضائية وأخذ بنظام النفى ostracismos وبنظام المحاكم الشعبية المكونة من جمهور الشعب Hélieë .

وفى صدر القرن الخامس ق.م . تعرضت أثينا الديمقراطية لأخطار خارجية مصدرها مطامع الفرس الذين كانوا قد توغلوا فى ربوع آسيا الصغرى أبان حكم قورش(٥٤٩- ٥٢٩) ودارا (٥٢١- ٤٨٦). وأطلق دارا سهمه فى الهواء منذرا الأثينيين بالانتقام بعد أن تأكد له أنهم يساعدون سكان المدن الأيونية على الثورة فجهز الحملة الأولى التى باءت بالفشل بعد موقعة ماراثون البرية وواصل " اكسرسيس xerxes " سياسة أبيه" دارا فأقسم أن ينتقم لماراثون فأعد أسطولا وجيشا عرمرما وأقام جسرا على الدردنيل ثم التقى بقوة يونانية صغيرة فى مضيق" ترموبيلاى" كان على رأسها البطل الاسبرطى" ليونيداس" الذى استشهد هو وثلاثة آلاف محارب من جيش قوامه ستة آلاف. وعلى أثر ذلك تقدم الفرس الى أثينا ودمروها. ولم يرى الأثينيون ازاء ذلك الا ما رآه قائدهم البارع"تمستوكليس" من ضرورة ملاقاة الفرس بحراء وحدثت موقعة" سلاميس" البحرية التى كتب فيها النصر لليونان عام ٤٨٠ ق.م . وتمكنوا بعد ذلك من تطهير أرضهم من العدو الغاصب وخرجت أثينا الديمقراطية مزهوة بانتصارها بعد أن حملت العبء الأكبر فى الدفاع عن بلاد اليونان وحق لشعرائها وعلى رأسهم" اسخيلوس" الذى كان جنديا من بين مشاة ماراتون أن يتغنوا بأمجادها. وأكد انتصار الأسطول الأثينى فى سلاميس قوة البحارة وأصبح لجمهور الساحل من تجار وفلاحين أغلبية الأصوات فى المجالس الشعبية وبذلك تقلصت قوة الارستقراطية وبدأت أثينا تعيد بناء ما

دمرته الحروب الفارسية وتدعم نظامها الديمقراطي بفضل السياسي العظيم " بريكليس" الذى تغلب على خصومه بقدرته الفائقة على الخطابة حتى سمى بالأولمبى ولمواهبة الفكرية التى صقلها اتصاله بكبار مفكرى عصره مثل انكساجوراس الفيلسوف.

وعلى ضوء كل هذه التحولات السياسية كان لابد أن يحتل فن الخطابة بالذات محل الصدارة بين سائر الفنون اذ أصبح من أهم وسائل التأثير على جماهير الناس واكتساب أغلبية الأصوات فى المجالس الشعبية.

ونشأت طائفة السفسطائيين لتقوم بتلبية حاجة الناس الى المعرفة بهذه الوسائل التى لا غنى عنها للنجاح فى الحياة العامة، وكان أكثر السفسطائيين من المتخصصين فى علوم اللغة والخطابة والجدل ولم يكن أسم السفسطائيين فى بداية الأمر يفيد أى معنى سيئ وأنما كان يعنى المعلم والحكيم لذلك فقد عدت فلسفتهم ثمرة للحياة الديمقراطية فى أثينا وتعبيرا قويا عنها. وتبين هذا خاصة فى تأكيد السفسطائيين لأهمية الفرد واعتباره نقطة البداية فى كل نظرية فلسفية. والمضمون الاجتماعى الذى يعبر عنه هذا الرأى يرجع الى تغير المجتمع وانتقاله من مجتمع زراعى - لا يستمد الفرد فيه قيمته ولا قوته الا من قوة القبيلة التى ينتمى اليها أو العنصر الذى ينحدر منه الى مجتمع تجارى يقوم على الجهد الفردى والمهارة الخاصة أما من الناحية السياسية فقد كان من شأن النظام الديمقراطى أن يفسح للأفراد حرية التعبير عن آرائهم ويصبح لرأى الفرد قيمته حين يؤخذ بأغلبية الأصوات فى الشئون العامة والأمور السياسية.

وكذلك جاءت فلسفة السفسطائيين تعبر تعبيرا قويا عن النزعة الفردية ويتجلى هذا بخاصة فى نظرياتهم السياسية والأخلاقية والتربوية.

فاذا كان الفرد هو نقطة البداية فى فلسفتهم السياسية فقد ترتب على ذلك ان نظروا الى الدولة كلها على أنها تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم. وقد سبق أن قال ديمقريطس: أن اللغة ترجع أيضا الى الاتفاق وقد كان ديمقريطس معاصرا لهم وربما كانت فلسفته الذرية انعكاسا لازدياد الاحساس بأهمية الفرد.

أما فى الأخلاق فقد أنصرفت عنايتهم الى البحث عن سعادة الفرد وتدعيم كيانه والسعى الى تحقيق النجاح فى الحياة العملية كذلك فقد ترتب على نزعتهم الفردية فى التربية تقديم أهمية الاكتساب على الفطرة الموروثة فالفضيلة عندهم مكتسبة والمعرفة بدورها مكتسبة ومرجعهما فى النهاية الى قدرة الفرد على التعلم.

وحين قدمت الديمقراطية طبقات جديدة من الشعب ورفعتها الى المصاف العليا كانت هذه الطبقات وأغلبها من رجال التجارة وأصحاب الصناعات فى حاجة ماسة الى التعلم والى التعبير عن مثلها وقيمها الجديدة المختلفة عن قيم المجتمع الارستقراطى القديم وكانت هذه الطبقات على استعداد لتقديم ثروتها فى سبيل هذه الفلسفة الجديدة. وكان الذين يمكن أن يحققوا هذه المطالب هم السفسطائيون الذين أخرجوا العلم عن دائرة الاسرار وأذاعوه على الجمهور بغير استثناء وقدموه لكل من أعطاهم أجرا. ومن هنا يمكن أن نفسر لماذا ثار عليهم أنصار فلسفة التعليم القديم الذين نادوا بوجوب المحافظة على سرية العلم والحيلولة بينه وبين الشيوع بين الناس بلا تمييز لأنه لا يليق فى نظرهم الا بالصفوة الممتازة بالوراثة وكان على رأس المنادين بهذا الرأى سقراط وأفلاطون اللذان أخذا على السفسطائيين تعليمهم الناس مقابل أجر. وادعى سقراط وأفلاطون من بعد أنهما قد بعثا لانقاذ اليونان من أخطار السفسطائيين مروجى النسبية والشك. فبروتاجوراس يقول: ان الانسان هو مقياس وجود كل شئ وجورجياس باعث الشك يقول: انه لا يوجد حقيقة وحتى لو وجدت فانها ليست مما يمكن معرفته أو نقله للغير، وهيبياس الذى كان يتعمد الظهور فى المباريات الاولمبية ويدعى القدرة على الحديث فى كل شئ من علم الفلك حتى التاريخ القديم ليس الا صورة مجسدة للادعاء والغرور.

غير أنه اذا كان السفسطائيون يؤجرون على تعليمهم الناس الا أن هذا لم يكن يعنى أنهم أفاقون متلاعبون لأنهم قد أثاروا مشكلات واقعهم الفكرية وعرضوها على بساط البحث والتحليل الفعلى والنقد. واذا كانت المشكلة الاساسية التى شغلت فلاسفة الطبيعة السابقين على سقراط تدور حول تفسير التغير البادى فى الكون فان المشكلة الأساسية التى شغلت السفسطائيين انما كانت تدور حول تلك التغيرات العنيفة التى بدأت تهز اركان العالم الانسانى وتفقده تماسكه وثباته القديم

المستمد من تقديس التقاليد والنظم القديمة المتوارثة، لذلك فقد بدت قوانين الطبيعة فى نظرهم أكثر نظاما من قوانين المجتمع الانسانى ونظمه، فالنار مثلا تحرق حيثما كانت وفى أى وقت وفقا لقانون ثابت لا يتغير، وكذلك تشرق الشمس وتغيب بنظام دقيق، ولكن هناك من العادات والتقاليد والنظم ما لايمكن أن يكون بمثل هذا الثبات الذى يبدو فى عالم الطبيعة ولعل هذا الأمر هو الذى لفت نظر هيرودوت المؤرخ الذى روى عن الملك قمبيز أنه كان يضحك على عادات غيره من الشعوب الأخرى كأن عاداته وتقاليد أمته أقل اصطناعا من غيرها ويقول أيضا بهذا الصدد اذا خيرنا الناس وطلبنا منهم اختيار أحسن العادات فسوف يختار كل قوم عادات أمتهم. ومن المرجح عند البعض ان يكون هيرودوت قد تأثر بفلسفة بروتاجوراس واتصل به فى مدينة" ثوريوم Thourium " التى كان يشرع لها بروتاجوراس.

وخلاصة القول أن فلسفة السفسطائيين انما تعد حلقة اتصال فى غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية، ذلك لأنهم قد نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة الى عالم الأخلاق والسياسة فكانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض على نحو ما فعل معاصرهم سقراط، كذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة فكانت أقرب ما تكون الى فلسفة التنوير التى سادت القرن الثامن عشر فى فرنسا وبخاصة مع فولتير وروسو وديدرو وذلك عقب الثورة الصناعية التى تمت فى أوربا.

ويمكن أن نتتبع أهم نظريات السفسطائيين فى الفلسفة وبوجه خاص عند أعظم مشاهيرهم وهم:

أولا : بروتاجوراس

يعد بروتاجوراس أشهر السفسطائيين ومن أوائلهم عاش فى النصف الأخير من القرن الخامس ق.م . ويقال: انه ازدهر حول عام ٤٤١ ق.م . اى حول الاولمبياد الرابع والثمانين. وهو مواطن مدينة أبديرا مدينة ديمقريطس، ويقول ديوجين لايرس: أنه قد تتلمذ على ديمقريطس فقد كان فى بدء حياته يحمل الحطب وأن ديمقريطس أعجب به وعلمه الفلسفة وفى رواية أخرى يقال: ان أباه كان من أثرياء ابديرا وأنه استقبل اكسرسيس عند غزوته بلاد اليونان واستعان ببعض حكماء الفرس فى تعليم ابنه ويقول فيلوستراتوس: انه قد أخذ عنهم الشك فى الآلهة.

وقد بدأ بروتاجوراس يحترف التعليم فى سن الثلاثين. فطاف ببلاد اليونان واستطاع أن يجمع ثروة طائلة على مدى الاربعين عاما التى علم بها. وزار أثينا مرات عديدة واستعان به بريكليس فى مسائل تشريعية هامة وطلب منه وضع دستور لمدينة ثوريوم (Thourium).

ولبروتاجوراس مؤلفات عديدة يذكر ديوجين لايرس أسماءها غير أنه لم يبق منها الا عبارات قليلة فقد كتب عن الفضائل وعن الجدل وعن الحكم. أما أشهر نظريات بروتاجوراس فهى نظريته النسبية فى الأخلاق والتى تعد الانسان مقياس كل شئ. ويقول:" الانسان هو مقياس كل شئ مقياس وجود الاشياء الموجودة وما لا يوجد".

وفى مقدمة كتابه عن الآلهة يقول:" فيما يتعلق بالآلهة فلست أدرى ان كانت موجودة أم لا وعلى أى شكل تكون لأن أسباب الجهل بهذا الأمر كثيرة وأولها غموض الموضوع وثانيهما قصر الحياة". ويقال أنه قد طرد من أثينا بسبب هذه العبارة.

وينسب له أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس نظرية حسية فى المعرفة تنتهى الى انكار وجود الحقيقة الموضوعية ذلك لأن كل ما يبدو للفرد حقيقى بالنسبة له ولا يوجد معيار ثابت يمكن الرجوع اليه لتصحيح المعرفة. فاحساسات الانسان تختلف دائما بحسب حالاته ولأن المحسوسات ذاتها فى تغير مستمر. ومثل هذه النظرية تنتهى الى الشك غير أنه يمكن فى تفسير آخر ألا تنتهى الى الشك فى امكانية الوصول الى الحقيقة وذلك اذا لم تفسر كلمة الانسان بمعنى الفرد وانما النوع البشرى فما يبدو للبشر موجودا فهو موجود وما لا يبدو كذلك لا يكون موجودا. ولكن حتى هذا التفسير لم يرض عنه أفلاطون ولا أرسطو اذ تساءلا : ولم اختار بروتاجوراس الانسان ليكون مقياسا لوجود كل شئ ولم لا يكون القرد أو البقر أو أى حيوان آخر ذو ادراك ؟ (٢).

وقد يكون بروتاجوراس قد انتهى الى التوفيق بين التفسيرين فقصد بعبارته أن ما لا يكون موضوعا لادراكنا لا يكون موجودا ولعله لم يذهب الى حد انكار

(٢) K. Freeman. The Pre-Socratic Philosophers. Oxford 1946,p. 349. cf. Theaet 161.

وجود حقيقة موضوعية كما يرى أفلاطون وأنما رأى أنها متغيرة ونسبية خاصة وان بروتاجوراس يؤكد عدم امكانية التفكير فى اللاوجود. أما ان بروتاجوراس قد ذهب الى حد انكار قانون عدم التناقض اذ رأى أن هناك دائما قضيتين متناقضتين حول كل موضوع فهذه قضية لا تنطبق أساسا على منهج المعرفة بل تتعلق بالخطابة وهى فن الاقناع الذى عنى به بروتاجوراس وقدم فيه دراسة هامة تناولت النحو وأصول اللغة.

وقد كتب أفلاطون محاورة هامة أطلق عليها اسم بروتاجوراس وبحث فيها عن الفضيلة وهل يمكن تعليمها للغير وهل هناك علم يتعلق بها وقد قصد أفلاطون أن يعرض لفلسفة سقراط وبروتاجوراس فى هذا الموضوع وأن يقارن بينهما، ففى حين يذهب سقراط الى أن الفضيلة علم الا أنه ينتهى الى القول بأنها لا تعلم أما بروتاجوراس فقد انتهى الى عكس هذه المفارقة اذ رأى أنها ليست علما وانما تعلم[٣]. وعلى العموم فقد أفصح أفلاطون فى هذه المحاورة عن عدائه الشديد للسفسطائيين وأخذ يلوم الشاب" ابقراط" ويبصره بالخطر الذى يعرض نفسه له اذا ما قصد سوفسطائيا يتعلم عليه ويأتمنه على نفسه وبروتاجوراس بادعائه تعليم الناس الفضيلة السياسية لا يصدر فى رأى أفلاطون الا عن وهم أما موقف سقراط الذى يظهر فى هذه المحاورة فهو موقف الشك[٤] .

غير أن هذه المحاورة تلقى أضواء هامة على فلسفة بروتاجوراس ذلك أنه اذا صح ما جاء فيها على لسان بروتاجوراس عن الفضيلة من أنها تعلم فسوف يترتب على ذلك أنها مكتسبة. فالانسان فى رأى بروتاجوراس لايملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل وانما يحتاج لمن يعلمه، ويقول فى هذه المحاورة أيضاً: ان العدالة ليست ثمرة للطبيعة ولا المصادفة ولكنها تعلم والناس يحوزونها بالممارسة" [٥]. ويفرق بروتاجوراس بين عيوب طبيعية لا يلام عليها صاحبها وبين رذائل أخلاقية

---

(٣) انظر الكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون ترجمة الأستاذ عبد المجيد أبو النجا ومراجعة د. أحمد فؤاد الاهوانى ص ٤٨.

(٤) أفلاطون م. بروتاجوراس ٢٢٠ج.

(٥) نفس المرجع ٣٢٤-٣٢٦

يؤاخذ عليها الانسان لأنها ناتجة عن عدم التعلم. ويروى كذلك انه كما نعلم الطفل فى الصغر اللغة والرياضة والموسيقى حتى تتم له الثقافة والتهذيب. فكذلك الدولة تتولى تربية المواطنين ولا تتركهم يتصرفون كل على هواه، بل تشرع لهم القوانين لتبين لهم ما يجب عليهم أن يسيروا عليه.

ويبدو مما سبق أن بروتاجوراس قد كان أول من أثار مشكلة التعارض بين الاتفاق Nomos والطبيعة Physis فى مجال الأخلاق وهى مشكلة أثيرت فى عصره وترجع أصول هذه المشكلة الى ديمقريطس الذى ذهب عند تفسيره للادراك الحسى الى التفرقة بين الصفات النسبية المتغيرة التى ترجع الى الذات المدركة فمن الصفات الاولى ما يظهر لنا من لون أو طعم أو رائحة فى الاشياء. أما النوع الآخر من الصفات فيتلخص فى تلك الصفات التى تنسب للذرات من شكل وحجم وترتيب.ويعد ديمقريطس بنظريته هذه سابقا على لوك الفيلسوف الانجيلزى الذى انتهى الى التفرقة بين الصفات الثانوية والصفات الأولية فى الاشياء وترتيبا على هذه التفرقة التى وضعها ديمقريطس استعملت لفظة الاتفاق Nomoi للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع أو الذى يرجع الى الذات فى حين استعملت لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت. ثم ما لبثت هذه التفرقة أن امتدت الى فلسفة السفسطائيين وبخاصة فى مجالى الاخلاق والسياسة ويروى ديوجين لايرس أن أرخيلاوس وهو آخر الفلاسفة الطبيعيين وأول من أدخل الفلسفة الى أثينا قد نقل هذه المشكلة الى الاخلاق حين قال ان العدل والظلم ليست موجودة بالطبيعة بل بالمواضعات والاتفاق.

واثارة هذه المشكلة بالنسبة للفضائل والقيم الانسانية عموما هو أمر له دلالة مهمة، اذ يكشف عن روح النقد والتحليل والجرأة فى التغيير التى امتدت الى تصورات الانسان الاخلاقية والسياسية وذلك بعد ما ظهر للناس طبيعتها الانسانية المصطنعة التى ترجع الى المواضعات والاتفاق.وقد امتدت هذه النظرة النقدية الى نظام الرق نفسه فوضع موضع المناقشة وتساءلوا عم ان كانت الطبيعة قد فرضته أم هو أمر اتفاقى مصطنع فقال يوريبيدس الشاعر المسرحى: ان العبد عبد بالاسم وليس بالطبيعة واتفق معه فى هذا الرأى السفسطائى الكيداماس Alcidamas الذى

قال:" ان الآلهة قد خلقت الناس أحرارا ولم تخلقهم عبيدا" فكان برأيه هذا على طرف نقيض من رأى أفلاطون وأرسطو اللذين ما برحا يؤكدان أن الطبيعة قد فرضت الرق على الرقيق. أما بروتاجوراس فقد كان على رأس المجددين الذين أظهروا الجانب النسبى المتغير فى قوانين السلوك الانسانى بل استطاع أن يقدم نظرية فى تفسير أصل الحضارة الانسانية فبالاختراع وبالفن تمكن الانسان من بناء الحضارة واقامة النظم الاجتماعية ذلك لأن الانسان فى رأيه ان ترك للطبيعة أو قورن بأنواع الحيوان الأخرى ضعيف قليل المواهب. لكن مرجع تفوقه وحضارته هو قدرته على اختراع الفنون المختلفة وقد ظهرت هذه النظرية فى ثنايا أسطورة أوردها أفلاطون فى محاورة بروتاجوراس(٦) ولعله قد استمدها من مؤلفات بروتاجوراس نفسه وهى أسطورة الالهين أبمثيوس وبرومثيوس وخلاصتها أنه بعدما تم خلق الأحياء كلفت الآلهة أبيمثيوس وبرومثيوس بتوزيع المواهب والقدرات على جميع المخلوقات. وبدأ أبمثيوس عملية التوزيع فوهب كل الحيوانات ما لها من قدرات تساعدها على الحياة، ولما جاء دور الانسان لم يتبق له شئ منها عندئذ عطف عليه برومثيوس. صديق البشر. فسرق له النار وفنونها من الآلهة ووهبها الانسان، وعلى الرغم من تلك القوة التى ساعدت الانسان على السيطرة على الطبيعة الا أنه ظل يعيش فى وحشيه وفوضى وذلك لافتقاره الى معرفة الفن السياسى لذلك فقد أرسله زيوس مع الاله هرمس فعلمه الفضائل والعدالة والكرامة وابتداء من ذلك انقسم تاريخ البشرية الى مرحلتين المرحلة الأولى وهى مرحلة الحياة الطبيعية وصراع الانسان معها. أما المرحلة الثانية فهى مرحلة الحضارة والمدنية تمت له حين ابتدع الفن السياسى والقوانين الأخلاقية التى بها استقامت حياته. وعلى هذا النحو استطاع بروتاجوراس أن يقدم فلسفة للتاريخ والحضارة كان محورها عنده السمو بالانسان وبمقدرته على الاختراع والتعلم.

ثانيا : جورجياس الليونتنى :

ينتسب جورجياس الى مدينة ليونتينى بصقلية فهو مواطن أنبادقليس وصاحبه ويقال تلميذه. ولد حول عام ٥٠٠ ق.م . وقدم الى أثينا بعد موت بريكليس. أى

---

(٦) أفلاطون م. بروتاجوراس ٢٢٠ ج .

حول عام ٤٢٧ ق.م . وكان على رأس وفد جاء أثينا يطلب مساعدتها لمدينته ضد سيراقوسة وقد بهر الاثينيين ببلاغته ومقدرته الفائقة فى الخطابة، وجمع ثروة هائلة من التعليم. وقضى حياته يرتحل من بلد الى أخرى واستقر فى نهاية المطاف بأثينا. يصفه افلاطون فى محاورة فايدروس بأنه قد عرف بقدرته الفائقة فى الاقناع فقد كان يستطيع أن يظهر الصغير كبيرا والكبير صغيرا ويضفى على القديم البالى سمة الحديث وبريقه وعلى الحديث سمة القديم(٧)وقد بقى من مؤلفه الذى عنوانه فى الوجود أو فى الطبيعة تلك الشذرات التى تتلخص فى قوله بأن لا شئ موجود، لأنه لو وجد شئ فلا يمكن معرفته وحتى لو أمكن معرفته فلا يمكن نقله الى الغير.

أما برهانه على القضية الاولى وهى أنه لا شئ موجود فيتلخص فى قوله بأنه اذا وجد شئ فاما أنه اللا ـ وجود أو الوجود أو كلاهما. فان كان اللا ـ وجود فمن الواضح أنه غير موجود، فان وجد اللا ـ وجود فانه سيكون موجودا وغير موجود فى وقت واحد وهذا مستحيل.

أما أن يكون الوجود موجودا وغير موجود معا فهذا قد ثبتت استحالته. أما برهانه على القضية الثانية فيتلخص فى أن الفكر مختلف عن الواقع ونحن نستطيع أن نتصور تصورات لا يقابلها وجود وبالتالى فلا يمكن أن تتم لنا معرفة بالوجود لأنه ليس هناك مطابقة بين الفكر والوجود كذلك اذا فرض وأدركنا الاشياء فنحن لا نستطيع أن نوصلها الى الغير لأن ما نوصله الى الغير هو مجرد كلام وليس شيئا موجودا (٨).

ولم يعن أفلاطون بنقد فلسفة جورجياس العدمية التى تهدف فى النهاية الى الشك فى الوجود بقدر عنايته بمهاجمة فنه فى الخطابة. وقد كتب محاورة هامة هى محاورة جورجياس هاجم فيها فن الخطابة عند السفسطائيين وبين تفاهتها ووصفها بأنها تمويه وخداع وليست فنا مفيدا. وتظهر محاولة تعريف الخطابة بين سقراط وجورجياس فى الحوار التالى :

---

(٧) فايدروس ٢٦٧.

(٨) K.Freeman. Presocratic Philosophy. p. 360-361.

يوجه سقراط الى جورجياس السؤال التالى فيقول:" لتخبرنى ما دمت تملك فن الخطابة وقادرا على تكوين الخطباء ما هو موضوع الخطابة؟ فان فن النسيج مثلا يتعلق بصناعة الأنسجة وفن الموسيقى يتعلق بخلق الألحان فما هو اذن موضوع الخطابة؟

فيجيب جورجياس: أنه فن الكلام.

ولكن أى كلام ؟ هل هو الكلام عن الأمراض وعلاجها؟ كما يكون الطب مثلا وباقى الفنون الأخرى فتسمى الكلام عنها خطابة ما دامت كلاما ؟

جورجياس: إن الغاية من المعرفة فى هذه الفنون تتعلق بعمل يدوى معين أما الخطابة فلا تبين عملا معينا بل تكتفى بالكلام نفسه وهاك هو السبب الذى من أجله أقرر أن الخطابة هى فن الكلام(٩).

ثالثا : السفسطائيون أتباع الطبيعة :

انتهى بروتاجوراس فى مشكلة التعارض بين الاتفاق والطبيعة الى أن النظم والشرائع كلها مستحدثة أساسها الاتفاق والمواضعات الانسانية غير أنه من جهة أخرى قدم بعض السفسطائيين من ذوى النزعة المادية تفسيرا جديدا لمعنى الطبيعة يختلف عن المعنى السابق لها عند الذين فرقوا بينها وبين الاتفاق أو القانون. فقد ظهر لهؤلاء السفسطائيين أن هناك قانونا طبيعيا يسود كافة مجالات الحياة الانسانية وفى رأى هؤلاء أن القوانين الوضعية التى مرجعها الاتفاق الانسانى تعسفيه غير عادلة ذلك لأنها كثيرا ما تتعارض مع قوانين الطبيعة ومن ثم فقد انتهوا الى أن القوانين هى قيود على الطبيعة ولا تتفق مع الغرائز الانسانية بل هى أقرب الى الأغلال التى تقيد حرية الفرد القوى وعلى العموم فقد كانوا فى نزعتهم الطبيعية هذه أقرب ما يكونون الى دعوة جان روسو فى القرن الثامن عشر من العودة الى الطبيعة ومن نقد للمجتمع الذى يفسد الطبيعة الفطرية لدى الانسان والذى هو مصدر كل الرذائل والنقائض. بل لعلهم أقرب ما يكونون الى تلك النزعة الرومانتيكية التى سادت أوروبا فى القرن التاسع عشر وانتهت الى الدفاع عن حرية الفرد ومصلحته

---

(٩) جورجياس ٤٤٩- ٤٥٠ .

الى أقصى حد بل وصل الأمر بعض المتطرفين منهم الى حد الثورة على المجتمع والدفاع عن الأنانية المطلقة والركون الى منطق القوة على نحو ما يظهر لنا فى محاورة جورجياس التى أورد فيها أفلاطون رأى كاليكليس السفسطائى الذى كان يرى أن الطبيعة تقضى دائما بسيادة الأقوى وتفرض قانون الغاب وبين فيها أن القوانين الوضعية انما وضعها الضعفاء كى يتمكنوا من فرض ارادتهم على الأقوياء فاقتربوا هنا كل الاقتراب من دعوة نيتشه فى ارادة القوة ومن منطق مكيافيللى فى السياسة. ويكفى لكى نتبين معالم هذا الاتجاه الطبيعى فى فلسفة السفسطائيين أن نرجع الى أقوال أنطيفون وهيبياس وبروديقوس.

(١) أنطيفون :

يروى أن كان مواطنا أثينيا وأنه قد عاش فى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م . وهو غير أنطيفون الرامنوسى الخطيب الأوليجارشى وينسب له كتاب(فى الحقيقة) اكتشفت بعض عباراته فى بردية أكسينخوس Oxyrhynechus حديثا ويذكره كسينوفون فى مذكراته[١٠] يناقش سقراط ويجادله حول ضرورة المشاركة فى الحياة العلمية.

وقد لخص أنطيفون المشكلة فى كتابه الذى سماه(فى الحقيقة) فى السؤال الآتى :

" أى القوانين يجب أن يسود؟ أقوانين الانسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتعسف. تلك القوانين المكتوبة التى وضعها الانسان. أم القوانين الطبيعية الضرورية التى تسرى على الانسان كما تسرى على الكون بصفة عامة مطلقة"[١١].

ولقد فرق أنطيفون بين القوانين الوضعية التى فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة وقوانين الطبيعة وهى القوانين الضرورية. ذلك لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق أما قوانين الطبيعة فهى تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها[١٢].

---

(١٠) كيسينوفون المذكرات الباب الثانى فصل ٦.

(١١) أفلاطون م. بروتاجوراس ٣٢٤- ٣٢٦

(١٢) A Croiset, Revue des etudes grecques 1917. Antiphon. p. 1-9

وكثيرا ما تتعارض عند أنطيفون القوانين الوضعية والقانون الطبيعى يقول:

" ذلك أن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة ضرورية لاغنى عنها لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنحو الطبيعى والأمر فى القوانين الطبيعية بالعكس".

ويستدل أنطيفون على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذى يشبه العقاب الذى يلحق من يخالف الطبيعة فيقول:

" اذا اعتدى انسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب، أما اذا انكشف أمره فانه يقع تحت طائلتها، وليس الأمر كذلك فى القوانين الطبيعية، لأنه اذا خالفها فلن يخف شرها حين يختفى عن الناس ولن يزيد اذا رآه جميع الناس.ذلك لأن الضرر الذى يصيبه لا يرجع الى آراء الناس بل الى حقيقة الحال"[١٣].

وينتقد القوانين التى تفرق بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول:

" اننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوده سواء أكانوا يونانيين أم برابرة".

والطبيعة عند أنطيفون، هى الحقيقة المادية التى تقابل الاصطناع الخارجى أو القوانين المفروضة من الخارج.

وهذا التعارض بين الطبيعة والقانون أشبه بالتعارض الذى وجده بين المادة وبين الصورة الخارجية، وكما قدم الطبيعة على الاصطناع قدم المادة فى الموجودات الطبيعية على الصورة أو الشكل الخارجى، ففسر أرسطو نزعته الطبيعية بأنها نزعة مادية ويروى عنه أنه قال:

" أننا لو دفنا سريرا خشبيا فى الأرض وتركناه يتوالد فان الذى ينشأ عن السرير هو الخشب أى المادة، وليس سريرا آخر"[١٤].

---

(١٣) انظر فريمان فجر الفلسفة السابقة على سقراط ص ٣٩٨ والترجمة العربية الشذرات من كتاب فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٢٩٣ الى ص ٢٩٨ .

(١٤) أرسطو، الطبيعة الباب الثانى فصل ١، ١٩٣

(ب) هيبياس :

ومدينته الأصلية هي اليس Elis وقد ذكره أفلاطون في محاورات كثيرة مثل محاورة بروتاجوراس والدفاع وهيبياس الكبرى، ويروى أنه كان من أشهر رجال الحزب الديمقراطي وقتل في مؤامرة سياسية وقد اشتهر بثقافته الواسعة ومهارته في شتى الفنون العلمية فقد كان يروى أنه كان يظهر في المباريات الالمبية يستعرض ثقافته ومهارته.

وقد سار في نفس الاتجاه الطبيعي الذى سار عليه أنطيفون وقدم تفسيرا شاملا للحياة الأخلاقية والسياسية استمده من دراسته لطبيعة الكون اذ رأى أن دراسة الطبيعة هى المدخل الرئيسي لتحديد معايير السلوك الانساني وحين زار هيبياس مدينة أسبرطة راعه ما في قوانينها من صرامة ومن قسوة فسخر من القوانين الوضعية والتقاليد المتوارثة ووجه لها مر النقد وبين كيف أنها تخالف الطبيعة. فالقانون الوضعي انما ينبغي أن يخضع لقانون أعم وأشمل هو قانون الطبيعة الذى يحكم الانسانية جمعاء ولا يقتصر على أمة دون أخرى ومن هنا فقد انتهى الى الدعوة الى الأخوة العالمية التى لم يرض عنها أفلاطون بل عارضها أشد المعارضة، ولعله أيضا هو وأتباعه من الطبيعيين الآخرين قد قدموا النواة الأولى لتلك التفرقة التى ظهرت في القانون الروماني بين قانون الطبيعة ius naturae وقانون الشعوب ius gentium وظهرت أيضا في الفلسفة الرواقية واستمرت حتى العصور الوسطى وبخاصة عند المشرع الروماني هوجو جروتيوس.

وقد ظهرت دعوته الى الأخوة العالمية والمساواة من خلال ما ينسبه اليه أفلاطون في محاورة بروتاجوراس اذ يقول:[١٥].

" اننى أعتقد أنكم أقرباء وجيران ومواطنون وفقا لقانون الطبيعة لا بالاتفاق أو(القانون الوضعي) ذلك لأن الشبيه يقترب من شبيهه بالطبيعة اما القانون فانه يستبد بالبشر وكثيرا ما يرغمنا على فعل أمور كثيرة تضاد الطبيعة".

---

(١٥) أفلاطون. بروتاجوراس ٣٢٧د .

(ج) بروديقوس :

ولد بجزيرة كوس Cos وزار أثينا كسفير لبلاده فيها وعـرف عنـه انصرافه الى البحث عن اللذة وجمع المال وقد ألف كتابا سماه" الساعات" ولعل السبب فى تلك التسمية يرجع الى أن آلهة بلده كانت تتخذ هذا الاسم وربما كان يقصد بها ساعات عمر هرقليطس.

ويميل بروديقوس الى اتجاه الطبيعيين ويظهر هذا خاصة فى نظريته فى الألوهية التى ذكرها المؤرخ سكستوس أمبريقوس وخلاصتها أن الانسان قد أله الاشياء الطبيعية التى يستفيد منها وبخاصة تلك التى يستمد منها غذاءه. فقد عبد الاسلاف الأقدمون الشمس والقمر والانهار والينابيع كما عبد القدماء المصريين النيل وعدوه الها . كذلك فقد سمى القدماء الخبز" ديميتير" والخمر" ديونيسوس" والماء" بوزيدونيوس" والنار" هيفايستوس"[١٦].

والى جانب نظريته الطبيعية تلك فى الألوهية عنى بتفسير اللغة فأرجعها أيضا الى الطبيعة فانتهى فى ذلك الموضوع الى عكس الرأى الذى سبق أن أخذ به ديمقريطس.

اما عن نظريته الأخلاقية فيمكن أن نستمدها من تلك الأسطورة التى ذكرها عنه كسينوفون[١٧] فروى فى مذكراته أن" هرقل" قابل فى صدر شبابه امرأتين احداهما ترمز للفضيلة أما الأخرى فترمز للرذيلة ودعته كل منهما الى اتباع طريقها فاختار هرقل طريق الفضيلة على ما فيه من مشقة وتعب.

ويمكن أن يفسر موقف هرقل هذا بأنه رمز يصور به بروديقوس الطبيعة الانسانية التى يتنازعها الخير والشر ولكنها تهتدى بفطرتها السليمة وبالطبيعة الى مثل هذا الاختيار وعلى ذلك تكون الطبيعة هى التى تهدى الى الفضيلة والى الخير وصفوة القول أن الطبيعة قد اتخذت عند هذا الفريق من السفسطائيين معنى القانون النابع من واقع الوجود المستمد من ملاحظة الكون والحياة الانسانية على السواء.

---

(١٦) ديميتير وديونيسوس وبوزيدونيوس وهيفايستوس: أسماء آلهة يونانية ترمز للارض والخمر والماء والنار.

(١٧) كسينوفون. المذكرات، الباب الثانى، فصل ١ – ٢٠ – ٣٤

الأمر الذى يجيز لنا أن نعتبرهم امتدادا للفلاسفة الأيونيين الذين كانوا أول من حاول تفسير ظواهر الطبيعة. ولقد امتد تأثير هذا الاتجاه الطبيعى عند السفسطائيين الى أولئك الذين عرفوا بصغار السقراطيين وعى رأسهم أنتستين الكلبى ثم سرى من بعد الى الرواقية وهم كلهم قد دعوا الى الاخاء العالمى والحياة وفقا للطبيعة ونبذوا كل ما يتعارض معها من قوانين وضعية فلم يكونوا فى اتجاههم هذا سقراطيين بقدر ما كانوا فى نزعتهم هذه أتباعا لهؤلاء السفسطائيين الطبيعيين الذين عارضوا سقراط فحمل عليهم حملته الكبرى وحارب نزعتهم الطبيعية المادية وبحث عن العقل الالهى والقانون الصادر عن هذا العقل والذى يتجلى فيما يظهر من تدبير وعناية، سواء فى النفس الانسانية أو فى الكون بأسره.

ولقد رجع الفيلسوف الانجليزى فرديناند سكوت شيللر (١٨٤٦- ١٩٣٧) وهو من أقطاب الفلسفة البرجماتية واتسم مذهبه بالنزعة الانسانية رجع الى هؤلاء السفسطائيين عندما رفض الاتجاهات العقلية التى تنشد المطلق اذ رأى أنها تبتعد عن الحياة وتنغلق فى حدود التفكير العقلى المجرد بل حرص على أن يشبه مذهبه بمذهب بروتاغوراس الذى دعا منذ القرن الخامس ق.م . الى أن الانسان مقياس كل شئ – واستمد من هذا الشعار أيضا مبدأ لمذهب انسانى برجماتى على السواء. وعنده ان الحقيقة هى أداة للعمل فهى بالتالى نسبية والمذهب الانسانى عند شيللر تطور للبراجماتية التى تحكم على قيمة المعرفة تبعا لنفعها والمنهج الذى يستند اليه هذا المذهب الانسانى يمكن تطبيقه على الأخلاق والجمال والميتافيزيقا والدين وسائر العلوم، فاذا كانت الحقائق نافعة فان لها قيمة مؤكدة عند الانسان، وما دامت لها عنده قيمة فلابد أن يستعملها لأن وضع المعرفة على أساس منفعتها معناه أننا نحاول أن نصبغ العلوم بالصبغة الانسانية وأن نبطل ادعاءها الاتجاه نحو الطلق. أنه منهج ينأى اذن عن التجريد وعن الميتافيزيقا الاخلاقية. واذا كانت المذاهب التقليدية كلها تجعل من الحقيقة شيئا سابقا على العمل الا أن البرجماتية ترى أن الحقيقة أقرب الى الاختراع، أنه أختراع يساعد الانسان على التحكم فى الواقع والسيطرة على الاشياء[١٨].

---

(١٨) (د. عثمان أمين – شيللر – دار المعارف – نوابغ الفكر الغربى ص ٤٣، ص٤٥).

ان ما يورده أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس ليس فى الواقع الا نظرية مماثلة فى الحقيقة ـ تكاد تحدد الخطوط الرئيسية والمعالم الاساسية فى نظرية الحقيقة عند البرجماتيين كما تقدم الرد الذى وجهه أفلاطون ممثل الفلسفة المثالية على البرجماتية منذ هذا العصر.

سقراط

" رجال المدينة هم الذين يعلموننى،
أما الريف والأشجار فلا تعلمنى شيئا"
فايدروس ٣٢٠

شخصيته وحياته:

ولد سقراط بأثينا عام ٤٧٠ ق.م . أى بعد موقعه سلاميس بحوالى عشر سنوات. وكانت أمه فاينارايت Phainarete تعمل قابلة أما أبوه صوفرونيسقوس Sophronisque فكان نحاتا. وكان سقراط يسخر من نسبه الالهى الذى يصله بديدالس مخترع فن النحت[١].

ويروى أنه كان من المتفائلين فى حياتهم اذ كان يقول انه رجل سعيد لأنه حظى بثلاث ميزات، وأولها أنه قد ولد انسانا وليس حيوانا، وثانيها لأنه ولد رجلا وليس امرأة وثالثها أنه ولد يونانيا وليس بربريا.

وكثيرا ما صوره أفلاطون فى شكل عجيب أقرب الى غرابة المنظر وقبحه فهو مثل كائن الساتير Satyre . الخرافى سلينوس Silenus [٢] أو هو مثل نوع من السمك الذى يخدر من يقترب منه[٣] ولقد كان سقراط على ما يروى قبيح المنظر أفطس الأنف غليظ الشفاه غائر العينين.

وقد تزوج من أكزانثيب التى كانت تصغره بأعوام كثيرة وشاع عنها سوء معاملتها له ولكنه كان يقابل اساءتها بالحلم والصبر ويقول" أن أكزانثيب مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكى"[٤] على أن هذا الوصف ربما كان من باب التندر والسخرية اذ لم يذكرها أفلاطون بالسوء.

---

(١) Plat., Euthyph. 11e. B. A. Tovar Socrate. Sa Vie et Son Temps Paris 1954 p. 85- 117.

(٢) Plat., Banquet, 216d.

(٣) Plat., Meno., 80, a-c

(٤) Xenophon, Mem. II,2.

وقد رأى سقراط فى الحب نوعا من العبودية. فكان ينصح الناس بالتمسك بفضيلة الاتزان والاعتدال وعدم التطرف فى العاطفة[٥] وكان يصف من لايتحكم فى سلوكه بأنه مثل الحيوان[٦] ولعل فى هذا الاتجاه الأخلاقى عند سقراط ما يؤكد نزعته العقلية ويبعده عن التطرف العاطفى والحماسة والاندفاع التى تميز عصر هوميروس حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الانسان حيوانا كما يرى سقراط. بل تجعله بطلا مثل أخليس أو أجاكس.

/ وتظهر النزعة العقلية فى فلسفة سقراط كما تتضح فى أسلوب حياته على السواء ولعل هذا هو السبب فى كراهية نيتشه له ووصفه بأنه المسئول عن جمود العقل الذى ساد الفكر الأوربى طوال العصور الوسطى.

كذلك يرى نيتشه أن شوبنهور فى نظريته الخاصة بالارادة الكلية انما يمثل عودة الى رأى السابقين على سقراط أولئك الذين يكونون العصر التراجيدى لليونان، ففى هذا العصر اجتمعت الروح الأبوللونية وامتزجت بالروح الديونيزية واتحدت اتحاد النفس بالجسم فى كيان واحد، ولكن عندما جاء سقراط اختل التوازن، اذ بدأ الجانب العقلى الأبوللونى يتغلب على الجانب الوجدانى الديونيسى وكذلك شوه سقراط روح العصر التراجيدى فى اليونان[٧].

ومما لاشك فيه أن الصورة التى قدمها نيتشه عن سقراط مقبولة وواضحة الى حد بعيد وهى تتفق مع الصورة التى قدمها أريستوفانيس لسقراط فى مسرحية السحب وقد سخر أريستوفانيس كذلك من تلك النزعة العقلية التى انتهت بسقراط الى الاسراف فى الجدل والتلاعب بالافكار المجردة.

ولقد أثر سقراط فى شباب عصره بأسلوب حياته وظروف اعدامه، فقد حاكمته الديمقراطية وقضت عليه بالاعدام وروى أفلاطون ظروف هذه المحاكمة فى محاورة الدفاع The Apology كما ذكرها كسينوفون فى مذكراته وكلاهما يتفق

---

(٥) Xenoph. Mem. I, 3-8.

(٦) Xenoph. Mem V, 5,1.

(٧) F. Nietzssche, La Naisance de la Tragedie Grecque.

على أن الاتهام الذى وجه الى سقراط كان لاسباب دينية وقد رفع الدعوى على سقراط ثلاثة أشخاص هم أنيتوس Anytos أحد زعماء الديمقراطية وانضم اليه الشاعر التراجيدى مليتوس Meletos وخطيب هو ليقون Lycon وخلاصة الادعاء والتهم الموجهة الى سقراط أنه لا يقدس آلهة المدينة وأنه يقول بآلهة أخرى كما أنه يفسد الشباب، كذلك يقولون عنه أنه يبحث عما يجرى تحت الثرى وفوق السماء ويلبس الباطل ثياب الحق"[٨].

أما الدفاع الذى رد به سقراط على هذا الاتهام فيتلخص فيما يلى:

يستهل سقراط دفاعه بقوله انه لن يلجأ الى الخطابة يؤثر بها على القضاء بل سوف يتوخى الحقيقة فى كلامه وأنه لن يدافع عن نفسه ضد اتهام ومؤيديه فحسب بل أيضا ضد كثيرين شوهوا سمعته[٩] حين وصفوه بأنه رجل طلعة يبحث فيما يجرى تحت الثرى وفى السماء ولذلك فقد عدوه ضمن الملحدين من الطبيعيين.

أما أريسوفانيس فقد صوره معلقا فى سلة يدعى أنه يمترج بالهواء ويتحدث بكثير من اللغو. وينفى سقراط عن نفسه تهمة الخوض فى الحديث عن هذه المسائل الطبيعية كما ينفى أيضا عن نفسه محاولة تحصيل أجر من تعليمه على نحو ما كان يفعل جورجياس الليونتينى وهيبياس من اليس وبروديقوس.

ثم يروى سقراط ما حدثه به" خيريفون" صديقه وأحد رجال الديمقراطية الذين نفوا ابان استيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم ثم عاد مع من عادوا من المنفى واستطاعوا أن يفرضوا حكم الديمقراطية من جديد بقوة السلاح فقد أنبأ" خيريفون" سقراط بأنه سأل عرافة معبد أبوللون بدلفى عما ان كان هناك من هو أحكم من سقراط فأجابته العرافة بأنه لا يوجد، فلما تمعن سقراط فى معنى هذا الكلام تبين أنه خير من غيره، لأنه لا يدعى الحكمة ومضى يتحقق من صحة هذا الكلام فقصد السياسيين فوجدهم لا يعرفون حقيقة ما يتحدثون عنه وتوجه الى الشعراء فوجدهم يصدورن عن الهام وموهبة ولا يستطيعون تفسير ما يقولون وانتهى أخيرا الى أن

---

(٨) Plato Apology 24b. 19b - 20d.

(٩) Plato, Ibid.

سيئة الغرور قد ذهبت بحسنة الحكمة عندهم وأخذ على عاتقه محاربة الأدعياء وكشف المدعين وجعل من هذا العمل واجبا مقدسا يشاركه فيه فريق من الشباب الذين لم تكن تضنيهم شواغل الحياة والذين التفوا حوله وشاهدوا امتحان هؤلاء الأدعياء وقاموا يجرون هذه التجربة بأنفسهم على المدعين فأثاروا الرأى العام حتى ناصبه العداء فئات كثيرة من الصناع والسياسيين والشعراء والخطباء ومن أجل هذا سيق به الى المحكمة.

أما دفاع سقراط ضد اتهام ميليتوس فيتلخص فى النقاط التالية:

أولا : ان اتهام سقراط بأنه مفسد للشباب اتهام كاذب لأنه لو كان هو المفسد فمن هو المصلح، فان أجاب المدعى بأن الجميع مصلحون سواء كانوا من القضاة أو الحكام أو الشعب، فالجواب عند سقراط ان المصلح دائما فرد واحد أما المفسد والمضر فهو الكثرة.

ثانيا : يتهمه ميليتوس بأنه كافر بآلهة الدولة ولكنه فى اتهامه يذكر أيضا بأن له معبودات أخرى. والحق أن من يؤمن بآثار الآلهة فهو مؤمن بها. أما الملحد الذى كفر بالالهة وقال عنها حجارة فهو أنكساجوراس[١٠].

ثالثا : يذكر الرسالة التى كلفته بها الآلهة من توجيه الناس إلى الفضيلة ويذكر أيضا أنه قد انشغل بذلك عن الحياة العامة ويذكرهم كيف عارض محاكمة قواد جملة الأرجينوساى محاكمة جماعية لا فردا فردا وكيف امتنع عن تسليم ليون السلامى الى الطغاة الثلاثين فكان لا يعبأ بالموت ولا يخشاه ويتمسك بالحق دائما.

ولقد كاد سقراط يحظى بالبراءة لولا انضمام أنيتوس وليقون الى ميليتوس فعندما سئل عما ان كان يقترح لنفسه عقوبة أخرى غير الاعدام طلب أن تكرمه الدولة وتخصص له معاشا الى أن يموت واقترع على اعدامه فزادت أغلبية

---

(١٠) كفر سقراط لا يتعلق بعدم ايمانه بالأساطير. فكثير من الشعراء والفلاسفة اليونان قد أنكروا الساطير الأولمبية وأساطير هيزيود، ولكنه كان يتعلق بعدم مراعاة واقامة شعائر الديانة التى تدين بها الديمقراطية.

الأصوات التى تطلب اعدامه فاختتم دفاعه قائلا: والآن فقد حان وقت الرحيل، أنا الى الموت وأنتم لتستأنفوا الحياة أينا مصيره أفضل، العلم عند الله.

ذلك هو دفاع سقراط كما رواه أفلاطون. ويروى أيضا فى محاورة " أقريطون" كيف عرض عليه الهرب وهو فى السجن فرفض وفى محاورة فيدون كتب أفلاطون صفحات رائعة عن خاتمة حياة الفيلسوف كيف قضى آخر أيام حياته وتجرع السم ثابتا رابط الجأش مطمئنا.

وتواجه الباحث فى فلسفة سقراط مشكلات كثيرة أساسها أنه لم يدون شيئا، وكل ما علمناه عنه فهو مما ذكره تلاميذه ومعاصروه.

وأهم المصادر لحياة سقراط وفلسفته تستمد من ثلاث شخصيات هم كسينوفون Xenophon وأفلاطون وأرسطو.

وقد ذهب بعض المؤرخين الى استبعاد رواية كسينوفون بدعوى أنه لم يكن فيلسوفا ولم يستطع أن يفهم فلسفة سقراط. ولذلك فقط ذهبوا الى أنه ينبغى أن نكتفى برواية أفلاطون(١١).

لكن ذهب آخرون الى ضرورة الرجوع الى رواية كسينوفون لنفس الاسباب التى من أجلها رفضه غيرهم، ذلك لأن عدم وجود فلسفة خاصة بكسينوفون يجعله ناقلا محايداً لآراء سقراط، خاصة وأن سقراط قد تضخمت شخصيته تضخما زائدا فى المحاورات الأفلاطونية.

غير أن وجود رواية أرسطو تحسم الأمر الى حد كبير، لذلك يجب أن تقارن المصادر ببعضها ويقبل منها ما تجمع عليه.

ولقد حل أرسطو المشكلة الرئيسية حين قرر أن نظرية المثل يجب أن تنسب الى أفلاطون وليس الى سقراط. ويرجح هذا الرأى أيضا أننا لو نسبنا نظرية المثل

---

(١١) عارض جون برنت وتيلور رواية أرسطو كما عارضا شهادة كزينوفون واعتبرا سقراط من أعظم الفلاسفة فهو صاحب نظرية المثل وخلود النفس والدولة المثالية.

A.E Taylor, Varia Socratica, Oxford, 1911.
J. Burnet, Greek Philosophy.

بأكملها الى سقراط. فلا يمكن تفسير تطورها ومراحلها المختلفة فى فلسفة أفلاطون التى دامت حوالى نصف القرن من الزمان.

ومن جهة أخرى يمكن الاستدلال على فلسفة سقراط ممن عرفوا بصغار السقراطيين، وعند الشعراء والأدباء المعاصرين له مثل أريستوفان.

غير أننا يمكن أن نلاحظ أن كثيرا من الفلاسفة قد انتسبوا الى سقراط اذ وجدوا فى هذا تدعيما لآرائهم الفلسفية. ومن هؤلاء الذين انتسبوا لسقراط: الكلبيون Cynics والقورينائيون والميجاريون، ولكن يمكن أن نتبين كيف اختلف سقراط عن هؤلاء السقراطيين فى كثير من الوجوه وخاصة فيما يتعلق بالكلبيين، فهو لم يتطرف فى زهده الى الحد الذى وصلوا اليه، بل هناك فارق أساسى بين فلسفته وفلسفتهم. وذلك هو تمسكه بسياسة المدينة وباحترام قوانينها فى حين أنهم قد ألغوا نظام المدينة وقالوا بالأخوة العالمية التى أساسها المساواة الطبيعية فكانوا فى ذلك أقرب الى السفسطائيين ذوى النزعة الطبيعية مثل هيبياس وبروديقوس.

وقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعا كل الخضوع لنظمها وقوانينها ويجعله معارضا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغيير فيها تغييراً يؤكد فردية المواطن ازاء الدولة كما كان ينادى كثير من السفسطائيين.

ولقد عاش سقراط حياته فى أثينا ولم يغادرها الا عندما طلب للخدمة العسكرية، فتشربت روحه بحب أثينا حتى آثر أن يموت بها على أن يعيش غريبا فى أى أرض من أراضى البرابرة. فقد اشترك سقراط فى معارك حربية عديدة وأثبت شجاعة نادرة. ويروى أفلاطون(١٢) عن سقراط أنه اشترك فى معركة أمفيبوليس وأنه تلقى القبيادس حين سقط من على ظهر جواده وأنقذ حياته فى معركة" دليون" وأنه ظل طوال يوم بأكمله ثابتا على وضع واحد يتأمل حين ولى الجميع الفرار فى موقعة بوتيديوم. وكل هذا يؤكد كيف كان سقراط مواطنا أثينيا معتزا بأثينيته، ولكنه لم يكن راضيا عن ظروف أثينا بعد المحن والكوارث التى توالت عليها فى نهاية القرن الخامس وفى خاتمة حكم بريكليس خاصة بعد أخذها

---

(١٢) أفلاطون، المأدبة ٢٢١ والدفاع ٢٨

بسياسة التوسع الامبراطوري والاشتباك فى حروب مع المدن الأخرى. وانما كان يملؤه الحنين الى مجدها القديم وتاريخ أبطالها الأرستقراطيين القدماء أمثال كيمون Cimon ممن قاوموا الفرس ومالوا الى سياسة الصلح مع اسبرطة. وكان من الطبيعى أيضا أن يختلف سقراط مع سياسة الديمقراطية التى أفسحت المجال لحرية الأفراد فى الحديث عن كل شئ حتى أصبح فى امكان المواطن الأثينى أن يناقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد، ولكن يبدو أن سقراط حين أظلته الديمقراطية بهذه الحرية جنت عليه وعلى نفسها. فما لم تكن الديمقراطية ما كان سقراط ليوجد، ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالقضاء عليها فصراعه معها كان صراعا لا ينتهى الا بالموت! .

وكل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمقراطية لسقراط لا يمكن أن تتضح معالمها الا على ضوء موقفه السياسى. وعلى الرغم من أن وثائق هذه المحاكمة لا نستمدها الا من رواية تلاميذه الذين كانوا أقرب الى الدفاع عنه والى اظهار بطولته مثل أفلاطون وكسينوفون الا أنه يمكن مع ذلك أن نستدل على بعض الاشارات ذات الدلالة السياسية.

ففى محاورة الدفاع يذكر أفلاطون أن سقراط قد امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقة على محاكمة قواد حملة" الأرجينوساى" الذين تركوا الأسطول الأثينى يغرق فى اليم بالآف البحارة لأنه عد المحاكمة غير قانونية وقد لفتت هذه الواقعة نظر بعض المؤرخين[١٣] الذين رأوا أن تمسك سقراط بحرفية القانون فى موقف كان يثير شكوك المواطنين الذين اشتموا رائحة الخيانة فى تصرف هؤلاء القواد كان صدمة لسياسة الديمقراطية. فقد كانت قوة الديمقراطية كلها مركزة فى هذا الأسطول وكانت مؤامرات أعدائها تحاك حول القضاء على هذه القوة البحرية.

---

(١٣) Plat., Apol., 32 Xenoph. Hell., 1, 7. Mem1,1. A. D. Winspear. The Genesis Of Plato's Thought. 1940 p. 105.

فى محاورة الدفاع يذكر أفلاطون أن القواد العشرة لحملة الأرجينوساى عام ٤٠ لم يدفنوا موتاهم وفقا للقوانين وفى رأى ونسبير أن هؤلاء القواد تركوا السفن تغرق فى اليم وهربوا وطالب الجمهور بمحاكمتهم محاكمة علنية لكن سقراط رفض الطلب.

ومن جهة أخرى أثار سقراط الشكوك حول نفسه حين جمع حوله فريق من الشبان الأثرياء أمثال كريتياس وثيرامين وأفلاطون وكان يحرضهم على التصدى لكثير من رجال الديمقراطية، خاصة من طوائف الصناع والسياسيين والفنانين بحجة أنهم من أدعياء الحكمة على حد قوله فى محاورة الدفاع.

وعلى الرغم مما يبدو لأول وهلة من أن فلسفة سقراط ومنهجه العقلى ينتهيان الى الدعوة الى المساواة والى اتاحة فرصة البحث والمعرفة للجميع الا أنها لم تكن لتنتهى الى هذه النتيجة فقد تشكك سقراط فى قدرة العقل على معرفة العالم الخارجى وتشكك فى امكانية التعليم وسخر من السفسطائيين الذين اتخذوا التعليم مهنة لهم وهو نفسه لم يكتب شيئا ومنهجه الجدلى لم ينته الى كسب أى معرفة ايجابية عن العالم أو الحياة الانسانية الا اذا فهم على أنه دعوة الى التأمل الباطنى ومحاسبة النفس لنفسها... وأخيرا فان الطابع الدينى الذى صورت به محاكمة سقراط لا يمكن فهمه الا على أضواء سياسية فتهمة الكفر بالآلهة التى ذكرت فى محاورة الدفاع لم تكن لتنتهى به الى الاعدام، فكثيرا ما أنكر الفلاسفة والمفكرون وجود الآلهة اليونانية وتشككوا فى حقيقتها ووجهوا نقدهم للأساطير الأولمبية وأساطير هيزيود وأورفيوس وغيرهم ممن كتبوا عن الآلهة.

وانما النقطة الرئيسية فى هذا الموضوع ترجع الى عدم مشاركة سقراط فى اقامة شعائر الديانة التى فرضتها الديمقراطية لأن الأمر الذى كانت الحكومة آنئذ تؤاخذ عليه هو اقامة هذه الشعائر الدينية الوطنية (Cultus) ولم يكن يعنيها الاعتقاد Dogma فى حد ذاته. فعدم مشاركة سقراط عد فى النهاية خيانة للديمقراطية وليس الحادا أو كفرا بالآلهة(١٤).

وأخيرا فان المضمون الاجتماعى والسياسى الذى يمكن الاستدلال عليه من ثنايا نظريات سقراط الفلسفية يكشف عن اختلاف كبير بينه وبين معاصريه والسابقين عليه فى الرؤية العامة للكون والحياة الانسانية على أن أهمية سقراط فى تاريخ الفلسفة لا تستمد من تعاليمه بقدر ما تستمد من تأثيره على الفلاسفة الذين ساروا فى التيار الذى أنشأه تيار الفلسفة الروحية المثالية.

---

(١٤) A. E. Taylor. Varia Socratica. Oxford. 1911. p. 16 pp. 27 - 30.

منهجه وفلسفته :

قدم سقراط الاسس للمذهب المثالى الذى سار عليه أتباعه من بعد وخاصة أفلاطون الذى استطاع أن يستخرج من هذه الاسس والمبادئ النتائج المترتبة عليها وأن يعممها على مختلف مجالات الفكر الفلسفى التى لم يطرقها سقراط.

على أن أشهر ما قيل عن فلسفة سقراط هى عبارة شيشرون ومؤداها: أن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض وأدخلها المنازل وجعلها تسوس أفعال البشر (١٥).

ولقد نجح سقراط فعلا فى توجيه الفلسفة من البحث فى الطبيعة الى البحث فى النفس الانسانية واتخذ من عبارة معبد دلفى" أعرف نفسك" شعارا لكل فلسفته، فلا عجب أن عده مؤرخو الفلسفة المؤسس الأول للفلسفة الأخلاقية.

واذا كان سقراط لم يكتب شيئا على الاطلاق. واذا صحت رواية أتباعه وتلاميذه، فلن يمكن أن نستلخص من هذه الرواية صورة عامة متكاملة لمنهج سقراط وفلسفته.

منهج سقراط :

لما كانت عناية سقراط قد انصرفت الى البحث فى موضوعين رئيسيين هما النفس الانسانية والتصورات الاخلاقية فقد كان من الطبيعى أن يلجأ الى استعمال المناهج العقلية والتأملات المناسبة لهذه الدراسة. أما المناهج التجريبية التى تعتمد على المشاهدات واستخدام الحواس فلم تكن تفيده كثيرا فى المعرفة التى يسعى اليها. أما الاستقراء السقراطى الذى ينسبه اليه أرسطو فلم يكن يعنى عند سقراط التعميم المستمد من ملاحظة الأمثلة الجزئية واستقراء الوقائع التاريخية فى فلسفته الأخلاقية والسياسية وانما كان تصنيفا للأمثلة الموضحة للتصور الكلى أو المثال المدرك بالعقل والمشترك بين هذه الأمثلة.

وقد كان أرسطو يقصد فى سياق حديثه أن يذكر مجهود سقراط فى تشييد الفلسفة المثالية التى وصلته عن طريق أستاذه أفلاطون. ورواية أرسطو تعد ذات أهمية خاصة،

---

(١٥) Cicero, Tuscul quaest, 1, 5.

فهو يقول " لقد انصرف سقراط عن البحث فى الطبيعة كلية وعكف على دراسة الموضوعات الأخلاقية وفى هذا المجال كان يعنى بالكلى وكان أول من أقام العلم على التعريفات [١٦] ... ويقول أيضاً : " لقد كان سقراط يعنى بالبحث عن الماهية والاستدلال القياسى ... وهناك شيئان يمكن ان ننسبهما إلى سقراط، الاستدلال الاستقرائى والتعريف الكلى، وكلاهما يتعلق بنقطة البداية فى كل العلوم "[١٧] .

وقد ذكر كسينوفون طريقة سقراط فى استخدام الاستقراء فوضح كيف كان سقراط يجمع الأمثلة ليبين ما ينطوى على الموضوع الذى يبحث عنه وما لاينطوى عليه. ففى حوار دار بينه وبين الشاب" أوتيديموس"[١٨] يذكر سقراط أن المواطن لا يكون صالحا ما لم تتم له صفة العدالة وعندما يدعى" أوتيديموس" أنه لا أحد يفوقه فى هذه الصفة يوجه سقراط الحوار الى وضع تعريف للعدالة، ورغم أنه لا ينتهىفى آخر الأمر الى تعريف محدد الا أنه يأخذ فى ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة والأمثلة التى توضح نقيضها ويلجأ فى أثناء ذلك الى اختيار حرفين من حروف الأبجدية ليرمز بأحدهما وليكن (د) لمجموعة الأمثلة التى تتمثل فيها العدالة وبحرف (أ) لمجموعة الأمثلة التى تنطوى على نقيضها فيذكر مثلا أن خداع الأعداء فى الحرب واخفاء الحقيقة على المريض أمور جائزة وعادلة ولكن الخداع والكذب لا تكون كذلك فى الظروف المغايرة.

أما عن الظروف الذى يحاول سقراط أن يحدد بها الماهية الكلية فهذا أمر لم ينجح سقراط فيه بدليل أنه فى أغلب المحاورات السقراطية التى كتبها أفلاطون مثل " لاخيس" و " أوطيفرون" و " خارميدس" لا نجد الحوار ينتهى الى تعريف محدد للفضيلة التى يبحث عنها وهذا ما يجعلنا نتساءل هل كان سقراط يعنى حقا بالتعريف النظرى كما يقول أرسطو أم كان مجرد محاولة منه ليجعل محاوره يتبين قصور معرفته ولكى ينتهى الى أن الجميع لا يعرفون حقيقة ما يدعونه. فلاخيس الذى أشتهر بالشجاعة لا يعرف حقيقتها وأوطيفرون الذى يتحدث عن" التقوى" لا

---

(١٦) Arist., Met. A-6. 987 b.

(١٧) Arist., Met. M. 1078 b 17-32

(١٨) Xenoph., Mem. 4, 2.

يعرف حقيقتها و" خارميدس" الذى شاع عنه الاتزان والاعتدال يجهل حقيقة ما ينسب اليه وكلهم فى النهاية تنقصهم المعرفة التى يطلبها سقراط وهى معرفتهم بأنفسهم وادراكهم لجهلهم. والغاية النهائية التى يمكن أن نستدل عليها من المعرفة التى يطلبها سقراط هى غاية عملية لا نظرية لأن هذه المعرفة السقراطية سوف تتحد فى النهاية بالفضيلة على حد قوله" أن الفضيلة علم والرذيلة جهل"، ولعل أصدق تفسير لهذا المنهج السقراطى هو أنه ليس منهجا لتعليم الفلسفة بقدر ما هو منهج للتفلسف، فلم يكن سقراط يناقش الناس لكى يعلمهم شيئا، بل لكى يبين لهم طريق المعرفة ولذلك فقد لجأ سقراط الى استعمال ما يعرف بطريقة" التهكم" l'irone وكان يتعمد باتخاذها توجيه الاسئلة الى الناس مع اصطناع الجهل بالموضوع الذى يسأل عنه لكى ينتهى بمحاوره فى النهاية الى ادراك جهله. وفى محاورات أفلاطون وكسينوفون أمثلة كثيرة توضح هذه الطريقة ولعل من أوضحها تلك المناقشة التى أوردها كسينوفون بين سقراط والشاب المدعى" جلوكون بن أريستون"(١٩) اذ لم يكن جلوكون قد تجاوز العشرين من عمره بيد أنه بدأ يتوق للوصول الى مناصب الحكم. ولما لم تجد محاولات والده وأصدقائه فى شفائه من داء الغرور والادعاء الذى أثار عليه السخط العام تدخل سقراط أشفاقا عليه واكراما لأخيه أفلاطون وبدأ يوجه له الحديث الذى انتفخت له أوداج جلوكون فى بادئ الأمر ولكن لم يكد سقراط يسترسل معه فى الحوار حتى انتهى الحديث بادراك جلوكون لجهله بكل أمور الاقتصاد والحرب وهى من ألزم شروط السياسة واعترافه بأن سقراط أنما كان يتهكم منه.

أما التوليد La maieutique فلفظة استعارها سقراط من صنعة أمه" فايناريت" القابلة وذلك لكى يشير بها الى نظريته فى أن المعرفة فطرية فى النفس وأن مهمة المعلم أنما تتلخص فى مساعدة الآخر على استخراج الكامن عنده وليس فى اضافة شئ جديد اليه وقد شرح أفلاطون المعنى المقصود بهذا التوليد السقراطى حين كان بصدد عرض نظريته فى المعرفة، وذلك فى محاورة" ثياتيتوس". وهذا نص الحديث:

---

(١٩) Xenoph. Mem 3, 6.

يقول ثياتيتوس:" أعلم يا سقراط أننى قد حاولت مرارا ذلك الاختبار الذى قادتنى اليه أسئلتك ولكننى للأسف لم أقتنع بتلك الاجابات التى توصلت اليها كما لم أجد فى الاجابات التى سمعتها الدقة التى تطلبها وأننى لم أتخلص بعد من عذاب البحث...

سقراط: أنك لتشعر بآلام الامتلاء لا بالفراغ يا صديقى ثياتيتوس... ألم تسمع ما يقال عنى... من أننى ابن قابلة من أمهر وأعظم القابلات" فايناريت" واننى أمارس نفس هذه الصنعة؟

ثياتيتوس : كلا ...

سقراط: لتعلم ذلك جيدا ولا تذهب تروج هذا الحديث عند الآخرين ذلك لأنهم بعيدون جدا عن فهم هذا الموضوع. ويقولون: أننى رجل غريب الأطوار ولا أبعث فى عقول الناس الا البلبلة ألم يبلغك هذا أيضا؟

ثياتيتوس : نعم سمعت ذلك.

سقراط : ألا أفسر لك السبب فى ذلك؟

ثياتيتوس : أرجوك أن تفعل.

سقراط: أنك تعلم طبعا أن الماهرات من المولدات لا يمارسن هذه المهنة طالما كن قادرات على الحمل والولادة. وأنما يمارسنها بعد أن يفقدن القدرة على ذلك. وهذا الأمر يرجع الى" أرتميس" راعية الولادة التى لم تنجب والتى لم تشأ أيضا أن تهب هذا الفن للعاقرات وانما لمن مررن بهذه الخبرة فى شبابهن تكريما لهن فى الكبر".

ثم يأخذ سقراط فى وصف مبادئ فن التوليد وكيف يمكن للمولدات التعرف على وجود الحمل أو عدم وجوده وما لهن من أساليب تخفف آلام الوضع وما لهن من دراية فى أتمام الزيجات الناجحة المثمرة ويعقب سقراط على ذلك بقوله" ان فنى فى التوليد شبيه بفنهن، لكن الفرق بينى وبينهن يتلخص فى أن زبائنى من الرجال وليسوا من النساء. وأننى أولد النفوس لا الأجساد لكن الميزة الرئيسية التى يتميز

بها فنى الذى أمارسه أنه فى قدرتى أن أميز جيدا بين ما هو كاذب زائف من أفكار الشباب وما هو ثمرة التجربة وناتج الحقيقة. لكن عندى نفس النقص الذى هو عند القابلات اذ ليس فى مقدورى أن ألد الحكمة ولذلك فان الذين يلوموننى على أننى حين أوجه أسئلة للناس لا أقدم على الاطلاق رأيى الخاص، لهم الحق فى ذلك اللوم، والسبب فى هذا الأمر يرجع الى أن توليد الآخرين هو فرض على من عند الآلهة. أما القدرة على الولادة فهى قدرة لم تهبها لى الآلهة ولذلك فأنا لست بحكيم ولم يولد لى أكتشاف أستطيع أن أعده ابنا لنفسى. أما أولئك الذين يأتوننى ويبدو عليهم أنهم لا يعرفون شيئا وبفضل من الله سرعان ما يبدون تقدما عجيبا فى نظر الآخرين كلما اقتربوا منى. والواقع أنهم لا يتلقون منى شيئا وأنما هم يستخرجون بأنفسهم ما تنطوى عليه نفوسهم من أفكار واكتشفوها وتم توليدها بفضل من الله وبجهد منى معهم"(٢٠).

هذه هى خلاصة منهج سقراط فى التوليد. ومن جهة أخرى يمكن أن يطلق على هذا المنهج القائم على التهكم والتوليد اسم الجدل لأن استخراج الأفكار من النفوس ومحاولة توضيحها بالمناقشة الذاتية أو الحوار الثنائى هو ما يعرف باسم الديالكتيك أو الجدل. والحقيقة سواء عند سقراط أو أفلاطون هى قبل كل شئ فكرة والفكرة لا يمكن أن تتضح الا بالجدل أى بالتحليل النقدى لكل جوانبها. فالجدل فى الفلسفة السقراطية الأفلاطونية لا يتناول الأشياء أو الوقائع وانما يتناول التفسيرات المختلفة لها Logoi (٢١) أو العبارات التى تقال عنها ومواجهة هذه التفسيرات أو الأقوال ببعضها يؤدى الى اكتشاف التناقضات التى يمكن أن تنطوى عليها الفكرة وهذا الكشف هو جوهر المنهج الجدلى، ولعل هذا المنهج والتطرف فى استعماله عند سقراط ومعاصرية السفسطائيين هو الذى دفع الشاعر الكوميدى أريستوفانيس الى السخرية منه فصور وله سقراط بالجدل فى مسرحية السحب تصويرا ينتهى الى حد المناقشة فى قياس قفزة البرغوث. غير أننا نجد التطبيق الفلسفى لهذا المنهج واضحا فى محاورات أفلاطون المختلفة ويتلخص المنهج الجدلى عند سقراط فى

---

(٢٠) Taylor, Socrates. p. 165.

(٢١) Plato, Theét. 148 - 160.

وضع فرض من الفروض يتفق عليه الخصمان ثم يأخذ سقراط ومحاوره فى استنباط كل ما يترتب على هذا الفرض من نتائج ملزمة ولم يكن سقراط يناقش الفرض نفسه كما لم يضع نظرية يثبت بها أن هذه الفروض قضايا واضحة بذاتها أو بديهيات وأنما كانت هذه الفروض مجرد مسلمات يتفق عليها الطرفان ولم يكن سقراط يعنى بالتحقق من صحة الفروض أو ما يترتب عليها بالتجربة أو بالملاحظة ولكنه كان ـ اذا أثيرت حولها الشكوك يكتفى بالبحث عن مقدمة أخرى أو عن فرض آخر سابق عليها استمددناها منه.

ونجد فى محاورة" بارمنيدس" لأفلاطون مثالا واضحا لاستخدام هذا المنهج، حيث أخذ سقراط يبين ما الذى يترتب على افتراض أن الوجود واحد وما النتائج التى تترتب عليه أن كان متعددا. كذلك يمكن أن يعد زينون الايلى أول من استخدم هذا المنهج الجدلى غير أن زينون كان يختار دائما الفرض الذى يقول به الخصم لكى يبين استحالة النتائج المترتبة عليه.

موقف سقراط من الفلسفة السابقة عليه :

اذا رجعنا الى الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط فسوف نجد أنها كانت تدور حول أفتراض مبدأ لحركة الكون ونشأته. وقد ذهب البعض الى وضع تفسير مادى لهذا المبدأ وذهب الفيثاغوريون الى التفسير الرياضى. أما الفلسفة الايلية فقد انصرفت عن تفسير عالم الظواهر الطبيعية فكانت نقطة البداية فى تحويل الفكر الطبيعى نحو الاتجاه الميتافيزيقى العقلى وانصرفت الى البحث فى فكرة الوجود، ومن هنا يمكن أن تعد هذه الفلسفه بالذات من أهم مقدمات الفكر المثالى عند سقراط وأفلاطون.

أما فيما يتعلق بالفلسفة الأخلاقية التى حمل لواءها السفسطائيون فى القرن الخامس ق.م . فقد ظهرت معهم مشكلة القانون وعلاقته بالطبيعة ولقد اتفق أكثر السفسطائيين على القول بنسبية القوانين الوضعية وظهر من بينهم من قال بتعارض قوانين المدينة المصطنعه مع قوانين الطبيعة وقد أختاروا أن يتبعوا الطبيعة وأن يرفضوا كل ما يجدونه غير مناسب من العادات أو القوانين الوضعية بقصد الثورة على الواقع وتغييره وانتهوا الى أن مصدر القوانين كلها أنسانى فهى لاترجع الى

أى أصل مقدس أو الهى. وكثيرا ما انتهت هذه الدعوة الى الرجوع الى الطبيعة والى نزعة تدعو الى حرية الفرد وتأكيد حقوقه ازاء الدولة والى الاتجاه نحو الأخوة العالمية. وقد أثارت هذه الاتجاهات الحديثة فى الفكر الفلسفى نقد سقراط خاصة بعد أن تشكك السفسطائيون فى وجود الآلهة كما فعل بروتاجوراس وكما حاول بروديقوس تقديم تفسير مادى للأساطير الدينية فقال: أن الناس تميل الى تأليه قوى الطبيعة التى تعيش عليها وعلى ضوء ذلك يمكن أن يفهم موقف سقراط وعداؤه لنظريات السفسطائيين فى السياسة والأخلاق والدين.

أولا ـ موقف سقراط من البحث الطبيعى :

هل عنى سقراط بالبحث فى تفسير الطبيعة؟ لو تتبعنا تاريخه العلمى، فسوف نجد أنه قد أهتم فى صدر حياته بالاطلاع على هذه البحوث، فمن المعروف أنه قرأ كتابا لهرقليطس ولما سئل عن هذا الكتاب قال ان ما فهمته يبدو عظيما، أما ما لم أفهمه فأظنه كذلك ولكن أحتاج لمفسر له. وليس ببعيد أن يكون قد أطلع أيضا على كتاب أنكساجوراس وكان يباع بدراخمة واحدة فى عصره وفى رواية ديوجين لايرس أنه أتصل بالفيلسوف الطبيعى أرخيلاوس هذا فضلا عما ينسبه اليه أريستوفانيس فى مسرحية السحب من أنه كان يعنى بالبحث فى الطبيعة والفلك.

غير أننا نرجح أنه قد خرج من كل هذه الدراسات كما خرج ديكارت من دراسته للفلسفة المدرسية بالشك فيها جميعا، فلو رجعنا الى محاورة الدفاع مثلا ومن المؤكد أنها من المحاورات السقراطية المعبرة عن فلسفة سقراط نجده ينكر معرفته بالفلسفة الطبيعية انكارا كليا. يقول ردا على أتهام مليتوس له بأنه كان يبحث فى الطبيعة وظواهرها: "ولشد ما يسوغُنى أن يتهمنى مليتوس بمثل هذا الاتهام الخطير، أيها الأثينيون الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب"[٢٢].

كذلك نجده فى محاورة فيدون يوجه النقد الشديد لفلسفة أنكساجوراس الطبيعية، لأنها فلسفة آلية تفسر الأشياء تفسيرا آليا ماديا ولا تبين العلة الغائية فى وجود الأشياء وحركتها، لذلك فقد ابتأس سقراط لأن انكساجوراس بعدما قال بفعل

---

(٢٢) أفلاطون. محاورة الدفاع ١٩ ترجمة د.زكى نجيب محمود القاهرة ١٩٣٧

Apol 19c

العقل وبأنه مبدأ فى تكوين العالم لم يستخدمه بعد ذلك فى تفسير وجود الكائنات وحركتها الا عندما كان التفسير بالعناصر المادية لا يسعفه(٢٣)

وهكذا خرج سقراط من هذه الدرسة بالفشل وبالسخط بل ذهب الى تحديها لأنها كفر والحاد فى نظره ووصفها أيضا بأنها جنون.

يروى كسينوفون فى مذكراته(٢٤) قول سقراط:

" وكما يختلف المجانين، فمنهم من لا يخاف مما يخيف ومنهم من لا يستحى من التلفظ أو من عمل أى شئ أمام الناس ومنهم من لايحترم المعبد ولا الهيكل ومن لايهدى أى شئ الى الآلهة، ومن يعبد الحجارة والحيوان، كذلك نجد أولئك الذين يبحثون فى الطبيعة، بعضهم يعتقد فى أن كل الأشياء فى صيرورة دائمة وبعضهم الآخر يلغى الحركة وبعضهم يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وبعضهم يرى أن لاوجود ولا فناء".

كذلك نجد كيف انصرف سقراط عن بحوث الطبيعة بل زاد على ذلك بأن وصفها بأنها دراسة لا تليق بالانسان، لأنه اعتقد بأن عالم الطبيعة من صنع الآلهة فهى وحدها التى تملك معرفته لذلك فقد حرمت الآلهة على الانسان هذه الدراسة والطبيعيون ببحثهم فى الكون يخالفون حكم الآلهة(٢٥).غير أن فلسفة سقراط قد تركت تأثيرا هاما فى علم الطبيعة ويظهر هذا التأثير فى النزعة الغائية التى امتدت الى أفلاطون والى أرسطو بعد ذلك. فقد آمن سقراط بأن هذا الكون يخضع فى وجوده وفى سيره لتدبير وعناية عقل الهى فهو موجه الى غاية مرسومة وخطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيبا يحقق الخير والكمال.

وكما آمن سقراط بأن للكون عقلا مدبرا اعتقد كذلك بأن للانسان نفسا عاقلة لها السيطرة على الجسم وهى الموجهة للانسان الى الخير والى الفضيلة، وهذا ينقلنا الى البحث فى نظرية سقراط فى التألية وفى النفس.

---

(٢٣) Plat. Phéd. 96-99 a.

(٢٤) Xenoph. Mem. I. 1-14.

(٢٥) Boutroux, Etudes de Philosophie, Paris Alcan, 1913, p. 22-23.

التأليه والنفس :

لقد اعتقد سقراط فى وجود الآلهة وعنايتها بالعالم والحياة الانسانية وظهرت دلائل هذا الاعتقاد فى كثير من محاورات أفلاطون وفى مذكرات كسينوفون. واذا كان سقراط لم يوضح تماما نظريته فى خلق العالم الا أنه كان يقول دائما بوجود علة عاقلة تدخلت فى تكوين المخلوقات كما كان يؤكد أن ما يحدث فى الكون والحياة الانسانية انما يحدث بتدبير ونظام وعناية الهية. ويكفى لتوضيح ذلك أن نرجع الى ما يذكره عنه كسينوفون فى مذكراته[٢٦] من أنه أخذ يناقش" أريستوديموس الذى لم يكن يعتقد فى وجود الآلهة ولا يقدسها ودعاه الى أن ينظر فى المخلوقات الحية ذات الاحساس لكى يقنعه بانها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة وأنما يدل تركيبها على أنها من نتائج عقل مدبر منظم ويكفى فى رأى سقراط أن ننظر الى الجسم البشرى لكى نرى كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية الهية سامية، ويضرب مثلا لهذه العناية بالعين التى خلقت بحيث تحميها الجفون وكيف تفتح هذه الجفون عند الإبصار ثم تغلق عند النوم وكيف خلقت الأهداب وكأنها ستر للعين لكى تمنع العرق من أن يسيل عليها من الرأس. كذلك فان عناية الآلهة تمتد أيضا لتكلأ حياة البشر ولذلك فان عبادتها وتقديسها فريضة عليهم".

وكثيرا ما يذكر أفلاطون وكسينوفون وديوجين لايرس[٢٧] "جنى" (Daimon) سقراط وكيف كان هذا الجنى يحمل اليه" اشارة" (Sémeion) تبعثها اليه الآلهة لتهديه الى الخير والصواب فى كل الأمور وأنه كان فى حياته حتى يوم اعدامه يتبع ما تمليه عليه هذه الاشارة الالهية.

أما فيما يتعلق بالنفس، فان كل ما يمكن أن نستمده من رواية من كتبوا عن سقراط فلا يبين لنا أكثر من أنه قد أكد سيادتها على البدن واعتبارها الجوهر العاقل الذى يتميز به الانسان عن غيره من سائر أنواع الحيوان الأخرى، ومن هنا قد توج سقراط الفضائل كلها بفضيلة الاعتدال. أو بمعنى آخر فى سيطرة العقل على كل

---

(٢٦) Xenoph. 1, 4.

(٢٧) Plato, Apology, 31d Phèdre 242 c Xenoph. mem. 1,3 64,8.

أفعال الانسان وسلوكه. ومن جهة أخرى فقد ترتب على توحيد سقراط بين النفس الانسانية والجوهر العاقل أن فسرت الشجاعة عنده على أنها فضيلة لا تتبع عن أى قوة وجدانية أو حماسية كما يقول أفلاطون وانما تصدر عن العقل أنها معرفة ما يجب أن نفعله فى ظروف معينة وهكذا يتخذ العقل المقام الأول فى فلسفة سقراط.

أما عبارة" أعرف نفسك" التى ترددت كثيرا عن سقراط فهى لا تكشف لنا عن نظرية خاصة فى طبيعة النفس ومصيرها بقدر ما تكشف عن مضمون أخلاقى مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه معين لحياة الانسان وسلوكه.

فمعرفة النفس عند سقراط هى أيضا معرفة بالخير وتحقيق للفضيلة ذلك لأن من يعرف نفسه يعرف بالتالى ما يناسبها وما لايناسبها أى يعرف الخير الخاص بها. ولما كان الخير الأقصى أو الغاية القصوى التى ينبغى أن يتجه اليها الانسان فى كل حياته هى السعادة فعلى الحكيم أن يسعى الى بلوغها بالعقل والتخطيط السليم، ذلك أن السعادة قد تصادف الناس بغير حساب لكن على الحكيم أن ينشدها ويكتسبها بمجهوده وتنظيم حياته، غير أن السعادة لم تكن عند سقراط ما كانت تعنيه عند معاصريه من الماديين أمثال" ارستيبوس" القورينائى الذى يوحد بينها وبين اللذة الحسية وغيره ممن يتصورونها فى الجاه أو فى المجد أو السلطان[٢٨] أنما السعادة التى يسعى سقراط الى بلوغها والتى يتحقق بها الخير الأقصى أنما تتلخص فى قناعة النفس وطهارتها. لذلك فقد ترتب على مبدأ " أعرف نفسك" عند سقراط نظريته الأخلاقية التى تتلخص فى أن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل، فمعرفة الانسان بنفسه هى السبيل الوحيد لتحقيق الفضيلة.

الفضيلة علم والرذيلة جهل :

يترتب على قول سقراط: أن الفضيلة علم أن يكون العكس صحيحا أيضا وهو أن الرذيلة جهل. فجهل الانسان بالخير هو وحده مصدر التورط فى الشر، واذا كان الخير يتحد بالسعادة عند سقراط فان الشر سوف يتحد بالشقاء ولذلك يستحيل على الانسان أن يرتكب الشر وهو يعلم أنه شر اذ ليس من المعقول أن يتخلى الانسان عن سعادته بارادته[٢٩].

---

(٢٨) Xenoph. Mem. 1,6.

(٢٩) Plato. Meno. 77-78.

والخلاصة أن المعرفة بالنفس هى السبيل الوحيد الى تحقيق الفضيلة غير أنه كثيرا ما تفسر هذه المعرفة عند سقراط بأنها علم، غير أن هذا العلم هو علم من نوع معين أنه أقرب ما يكون الى أن يسمى حكمة Sophia على نحو ما ذكرت عرافة معبد دلفى حين سئلت عن أحكم الناس فأجابت بأنه سقراط. وأول ما يتميز به هذه الحكمة أو هذا العلم السقراطى هو اختلافها عن العلم الشائع فى عصر سقراط، فهى تختلف أولا عن العلم التجريبى الذى ازدهر مع الفلاسفة الطبيعين السابقين عليه وهو العلم الذى أكد جهله به وأنكره عن نفسه وهى تختلف كذلك عن علوم السفسطائيين التى وأن كانت تعنى بالانسان لا بالكون الطبيعى، ألا أنها لا تعنى ببيان الخير الأقصى والغاية النهائية للحياة وانما تقف عند حد طلب المكاسب العملية والنجاح الوقتى. لذلك رأى سقراط أن السفسطائيين لم يؤسسوا الأخلاق على علم أو معرفة ولم يتبعوا المنهج السليم فى الأخلاق حين انتهجوا مناهج لا تتعمق فى معرفة النفس الانسانية وأخذ عليهم سقراط أنهم لجأوا الى تعليم المواطنين السياسة والخطابة بغير أن يوجهوهم الى الغاية من هذا النقاش فوضعوا السلاح فى أيدى من يسيئون استخدامه فشأن تعليمهم للنفس شأن التدريب الجسمانى اذا أسرف فيه الانسان ومارسه بغير خطة معقولة فانه يضر بالجسم. وكذلك الحال فى التربية العقلية أن لم تكن توجهها فكرة سليمة أو غاية صالحة فقد تنكب المدينة بأسوأ الحكام. وطالب سقراط بأن يكون للأخلاق علم يبين حقيقية الفضيلة حتى لا يكون اكتسابها أمرا متروكا للمصادفة، وفى مقابل الأخلاق العملية عند السفسطائيين نرى سقراط يقدم أخلاقا عملية تقوم على العقل والفكر النظرى. وبهذا المعنى أصبح العلم والمعرفة التعقلية وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس وأحل سقراط العلم محل معتقدات الديانات السرية كالأورفيه وغيرها وجعله وسيلة لطهارة النفس.

ومن المفارقات الغريبة أن نجد سقراط على الرغم من قوله بأن الفضيلة تحتاج الى علم الا أنه لا يتصور أن هذا العلم مما يمكن تعليمه للناس بل يذهب الى أنه مفطور فى النفس فيختلف فى هذه النقطة مع نظرية السفسطائين فى أكتساب المعرفة وخاصة برتاجوراس الذى ذهب الى أن الفضيلة ليست بعلم ولكنها مكتسبة ويمكن تعليمها للغير(٣٠). واختلف سقراط مع السفسطائيين فى نقطة أخرى مترتبة

---

(٣٠) أنظر محاورة بروتاجوراس لأفلاطون حيث يذكر سقراط أن الفضيلة ليست مكتسبة ولا يمكن تعليمها بدليل أن كبار الساسة لم يستطيعوا أن يعلموها لاولادهم.

على النقطة السابقة ففى حين ذهب السفسطائيون وبخاصة بروتاجوراس الى النظر الى الفضائل المختلفة باعتبارها متعددة انتهى سقراط الى القول بأن الفضيلة واحدة(٣١) ولكن تتعد أسماؤها وصورها، أنها تتلخص عنده فى شئ واحد هو دائما ادراك الخير ومعرفة أين يكون، فالشجاعة والعفة والاتزان لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير الذى تعود به على النفس الانسانية وهذا هو مضمون محاورة بروتاجوراس التى كرسها أفلاطون لعرض هذه النظرية السقراطية فى الفضيلة.

القانون والطبيعة عند سقراط :

أما فيما يتعلق بموقف سقراط من مشكلة القانون والطبيعة التى سبق أن أثارها السفسطائيون فيمكن أن نستدل بصددها على مقدار ما يكنه سقراط من احترام وتقديس لفكرة القانون، بل ليس هناك فكرة فلسفية كان لها تأثير فى حياة سقراط قدر ما كان لفكرة القانون ومفهومه عنده. وقد ظهر لنا مما سبق كيف عنى بروتاجوراس السفسطائى بتوضيح أصل القانون ومهمته فى بناء الحضارة الانسانية. غير أنه فى حين ذهب بروتاجوراس الى القول بأن القوانين الوضعية ترجع فى أصلها الى الاتفاق الانسانى، ومن ثم فهى نسبية باختلاف الزمان والمكان، يرى سقراط أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة فى المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من ارادة الآلهة فهى حقائق ثابتة متوارثة ينبغى المحافظة عليها من أى تغيير أو تبديل. فالقانون عنده هو رمز للعقل ينبغى أن يسود وينظم الفوضى وطاعته واجبه ولا يجوز للحكيم أن يخالف قوانين المدينة المكتوبة لأن الثورة عليها أنما تعنى تحطيم كيان المدينة وانهيار قيمها المتوارثة.

ويكفى لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عند سقراط أن نرجع الى خطاب القوانين لسقراط فى محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له: " هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد الا نبذا واطراحا أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها؟... ويتصور القوانين تخاطبه قائلة وماذا تظن يا

---

(٣١) محاورة بروتاجوراس أيضا.

سقراط؟ ألم تقل أن الفضيلة والعدالة والتشريع والقوانين هى أنفس الأشياء فى هذا العالم"(٣٢).

كذلك يشهد كسينوفون لسقراط بشدة تمسكه بقوانين المدينة واحترامه لها وتأكيده لأصلها، فيروى أنه حين كان رئيسا للجمعية الشعبية لم يكن يسمح لأحد أن يصوت ضد القانون، ولم يخضع لأمر الحكام حين كلفوه بمحاكمة قواد حملة الأرجينوساى Arguinusae الذين لم يتمكنوا من أنقاذ الأسطول الأثينى عند هبوب عاصفة أغرقته عام ٤٠٦ ق.م .

فالقانون فى ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط، لا تتغير بتغير الزمان والمكان، يقول:" لو سألك سائل فيما يتعلق بالأمور التى لك بها معرفة مثل حروف الهجاء: ما عدد الحروف فى كلمة سقراط، هل ستخبره أحيانا بشئ وأحيانا بشئ آخر؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد مثلا: هل العشرة هى ضعف الخمسة؟ هل ستخبره باجابات مختلفة متعددة؟".

وكان سقراط يرى أن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدة من الآلهة وهى غير خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين فهى عامة ومعروفة للجميع وما تنص عليه هو العدالة الالهية التى تكون طاعتها مقدسة ويكون أى مساس بها اساءة للآلهة يترتب على من يمسها ضرر بالغ ذلك لأنها تحمل فى طياتها عقاب من يخالفها ومن قبيل هذه القوانين بر الوالدين واحترام الآلهة وتقديسها وعدم الزواج من المحارم. يقول سقراط انى لأؤكد لك يا هيبياس بأن اطاعة القوانين والعدالة هى شئ واحد وأن كنت ترى أمرا آخر فاذكره لى"(٣٣).

---

(٣٢) أفلاطون، محاورة اقريطون انظر الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود. Plat. Crit. 50b -53c
Plat. Apol 32 cf. Xenoph. Mem. 1, 1, 38. Hell. 1,7. Xenoph. IV, 4,7.

(٣٣) أثار الشاعر صوفوكليس مشكلة الصراع بين القوانين المكتوبة والقوانين الألهية غير المكتوبة فى مسرحيته" أنتيجونا" حيث تحتج أنتيجونا على قوانين الملك كريون بقوانين الأجداد وعاداتهم المستمدة من الألهة. وفى حين نرى أن سقراط لا يرى تعارضا بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة نجد صوفوكليس يؤكد فى مسرحيته وجود تعارض لعل السبب فى نشأته يرجع الى اصطدام التشريعات الانسانية بقوة العادات والتقاليد القديمة فى المجتمع اليونانى.

Xenoph. Mem. IV., 4-18.

Xenoph. Ibid.

أما عن أصل القانون فيقول لمحادثه:" أنى لأعتقد أن الآلهة هى التى وضعت هذه القوانين للناس اذ أن أول القوانين عند كل الناس هو الذى يحض على عبادة الآلهة.

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا، وهل كان سقراط ليقول عنه شيئا آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم الدائمة التغيير والقرارات المتعددة التى أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التى كانت تسود المجالس الشعبية فى حكم الديمقراطية؟

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الالهية لأنه رمز لها وفى هذا ما يكفى لتأكيد اتجاهه الى تقوية سلطان الدولة فى مقابل حرية الفرد التى كان السفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها.

الفصل الثالث

أفلاطون

(أ) حياته :

عاصر أفلاطون فترة عصيبة من فترات حياة أثينا السياسية. اذ ولد فى السنة الاولى من الاولمبياد الثامن والثمانين فى تقدير علماء الاسكندرية أى عام ٤٢٨ ق.م . وذلك بعد وفاة الطاغية بريكليز بعام واحد. وكان فى الرابعة عشرة عندما نكبت أثينا فى أسطولها فى حروب صقلية. وكان فى الثانية والعشرين عندما سقطت أثينا فى يد ليساندر Lysander وتحطيم الاسبرطيين لأسوارها واستيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم عام ٤٠٤، وكان من بين هؤلاء الثلاثين اثنان من رجال أسرة أفلاطون هما كريتاس Critias وخارميدس Charmides وهما يتصلان بأسرة أمه فجارميدس هو خاله، أما كريتياس فهو ابن عم أمه وتنتسب أسرة أمه فى النهاية الى أحد الحكام المشهورين ويدعى دروبيدس Dropides وكان أركونا فى عام ٦٤٤ ق.م . كما تتصل أيضا بطريق غير مباشر الى صولون المشرع اليونانى الشهير. أما أسرة أبيه فهى أيضا من الأسر الارستقراطية. وتنتسب الى الملك كودروس Cordus . وتروى الأساطير أنها تتصل أيضا بالاله بوزيدان.

وكان لأفلاطون شقيقان أكبرمنه هما أديمنتوس وجلوكون وأخت هى بوتونى Potone وهى أم سبوزيبوس Speusipus الذى خلفه فى رئاسة الاكاديمية، وبعد أن توفى أبوه أرستون Ariston تزوجت أمه من بريلامبيس Pyrilambes الذى أوفد سفيرا لبلاده فى مهام كثيرة كما كان من أشهر رجال الديمقراطية فى أيام بريكليز، أما ديموس ابنه فقد عرف أنه من أرشق فتيان حرب الأرخيداميان Arichidamian [1]، وأنجبت بركيسون أم أفلاطون من بريلامبيز ابنا هو أنطيفون الذى ترك الفلسفة واهتم بتربية الجياد.

---

(١) حرب تنسب الى أرخيداموس الثانى ملك أسبرطة الذى غزا اقليم اتيكا عام ٤٣١ ق.م.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ أن أفلاطون كان مهيئا بحكم مولده في هذه الأسرة ذات التاريخ السياسي لأن يقوم بدور في سياسة بلاده وأنه كان أيضا بحكم اتصاله بأقربائه على علم بدخائل السياسة وآفاتها.

ويروى أرسطو أنه تتلمذ في حداثته على أقراطيلوس تلميذ هرقليطس واتصل بسقراط في سن العشرين ويقول أفلاطون في الرسالة السابعة من رسائله وهو موجهة الى صديقه ديون أنه كان يعد نفسه للخوض في غمار السياسة وقد كان في امكان كرتياس وخارميدس أن يهيئا له مكانا مرموقا عندما آلت السلطة الى أيديهم في حكم الطغاة الثلاثين، غير أنه رفض كما رفض سقراط حين أرادوا اشراكه في جرائمهم ومظالمهم وهكذا يروى أفلاطون كيف أنه انصرف حكم الارستقراطية ممثلة في حكم الطغاة الثلاثين، ولما آلت السلطة الى حكم الديمقراطية لم يتحرر أفلاطون من تشاؤمه وانصرف حانقا عليها لمحاكمتها واعدامها أستاذه سقراط، وبعد موت سقراط لجأ أفلاطون الى ميجارا عند اقليدس أكبر تلاميذ سقراط سنا في ذلك الوقت، ثم بدأ بعد ذلك سلسلة أسفاره الى قورينائية وتعرف هناك على ثيودورس الرياضي المشهور، وزار مصر. وان لم نجد نصا صريحا يدل على هذه الزيارة الا أن وصفه لها وكلامه عنها ليشهد بأنه حديث المشاهدة المباشرة ويؤكد أن ما يرويه ليس مجرد نقل عن الغير، وسافر الى أيطاليا واتصل هناك بدوائر الفيثاغوريين وعلى رأسهم أرخيتاس التارنتي Archytas ثم زار سراقوصة SyRACUSE في صقلية وأقام في بلاط طاغيتها ديونيسوس الأول وتعرف هناك بصهر ديونيسوس وهو ديون Dion وكان ديون شابا في العشرين من عمره. غير أن نقد أفلاطون لسياسة الطاغية ودعواه الى سياسة أخرى أدت الى سوء العلاقات والى تسليمه الى سفير أسبرطه الذى حجزه أسيرا في ايجينا ويقال انه عرض للبيع فافتداه أحد أصدقائه من قورينائية ويدعى أنيكريس Anikeris واستطاع أفلاطون أن يعود أخيرا الى أثينا. وهناك بدأ في تأسيس الأكاديمية حوالى عام ٣٨٧. وأسس المدرسة في بستان البطل أكاديموس وعاش فيها يعلم ويدون وظلت لا تبارحه فكرة تأسيس الدولة العادلة يشاركه في هذه الاحلام صديقه ديون صهر ديونسيوس الأول الذى ما ان واتته الفرصة بموت ديونيسوس حتى دعاه الى سيراقوصه فسافر

أفلاطون الى سيراقوصه للمرة الثانية عام ٣٦٧ ولكنه فشل فى تعليم الأمير الجديد ديونيسوس الثانى فلسفته السياسية وساءت العلاقة بينهما الامر الذى انتهى الى مراقبته وحبسه. كذلك نفى صديقه ديون. ولما صدر العفو عن أفلاطون عاد الى أثينا والتقى بديون الذى لم يفقد الأمل فى العودة مرة أخرى الى بلاده. وفعلا عاد أفلاطون الى سيراقوصه مرة ثالثة فى صحبة ديون ولكن الأمر كالعادة لم ينته على خير، وكاد أفلاطون أن يعدم لولا تدخل ارخيتاس التارنتى، وقتل ديون فى مؤامرة وعاد أفلاطون الى أثينا ليقضى بقية حياته فى التأليف والتدريس بالأكاديمية وكانت آخر محاوراته هى محاورة القوانين، وتوفى عام ٣٤٨ ق.م .

(ب) الأكاديمية :

فكرة قيام مدرسة عالية يؤمها الطلاب للتبحر فى العلوم كانت موجودة منذ القدم وقد انتشرت قبل أفلاطون مدارس الفيثاغورية وأسس اقليدس مدرسة ميجارا، وكان لايزوقراط الخطيب مدرسة تعاصر أكاديمية أفلاطون فى أثينا عام ٤٨٧ ق.م. وظلت هذه الاكاديمية قائمة فى بستان أكادموس خارج المدينة حتى حاصر القائد الرومانى سولا Sylla أثينا عام ٧٦ ق.م . فانتقلت الأكاديمية الى داخل المدينة وظلت قائمة حتى أغلقها الامبراطور جستنيان عام ٥٢٩ ميلادية. وكانت الأكاديمية أشبه بفرقة دينية Thiasos الى جانب مهمتها العلمية فكان فيها معبد للآلهة Muses وكان يؤمها الطلاب من جميع أنحاء العالم الهللينى.

وقد كانت هذه الظاهرة من خصائص القرن الرابع ق.م . وهى ظاهرة تختلف عما كان يجرى فى القرن الخامس، اذ كان أكثر العلماء غرباء يفدون على أثينا ويقيمون بها مدة ويظلون ينتقلون من مدينة الى أخرى وكان طلاب العلم ينتقلون وراءهم من مكان الى آخر، ولكن منذ تأسست الأكاديمية صار الطلاب يفدون الى أثينا فيقيمون بها للدراسة واستحقت أثينا أن تسمى مدرسة اليونان، وكان أفلاطون يدرس فى الأكاديمية غير أنه لم يبقى لنا شيئا مكتوبا من هذه الدروس التى كان يلقيها فى الأكاديمية مما يدل على أن دروسه هذه كانت دروسا شفهية. على أننا يمكن أن نستخلص مما بين أيدينا من محاورات بعض ما كان يدور فى الأكاديمية من دراسات فنظام تعليم الحراس فى الجمهورية يشير الى آراء أفلاطون

فى التعليم اذ هو يؤكد ضرورة تعليم الحراس الرياضة من سن العشرين حتى سن الثلاثين وبعد ذلك يبدأ الحراس فى تعلم الفلسفة وهى العلم الذى يصل الى المبادئ الأولى التى تربط بين العلوم وبعضها كما أنها وسيلة النفس الى معرفة الحقيقة الثابتة التى لاتتغير.

وكانت الرياضيات التى تعتبر تمهيدا للفلسفة هى العلوم التى عنى بها الفيثاغوريون من قبل وقد ظلت فيما بعد تسمى طوال القرون الوسطى باسم الرباع Quadrivium وهى الحساب Arithmetics والهندسة Geometry والسمعيات Acoustics والفلك Astronomy وكان يضاف اليها الثلاث Trivium ويشمل النحو والخطابة والجدل.

(ج) كتابات أفلاطون :

هذا فيما يتعلق بما كان يدرس فى الأكاديمية. أما عن كتابات أفلاطون فلحسن الحظ فأننا قد حصلنا على أغلبها كاملا وهى المحاورات التى كانت تكتب ليقرأها الجمهور الاكبر وقصد بها أفلاطون بيان نقده للمذاهب الاخرى. والمشكلة التى كثيرا ما تثار حول هذه المحاورات هى مشكلة صحة نسبتها الى أفلاطون. فقد يظن من آن لآخر أن هذه المحاورة أو تلك مدخولة أو من وضع أحد كتاب الأكاديمية الآخرين، ويبالغ البعض فينتهى الى حذف معظم المحاورات فقد ذهب شارشمدت Schaarchmidt عام ١٨٦٦ الى حذف ٢٧ محاورة من ٣٦ محاورة كانت تنسب الى أفلاطون فى ذلك الوقت فاستبعد بارمنيدس. والسفسطائى، والسياسى، وفيليبوس. وكان أساس هذا الحذف لا يرجع الى معيار موضوعى بحت بل كثيرا ما ينسب الى الرأى الذاتى للمصنف، فكثيرا ما يرى المصنف أن هذا المحاورة فيها آراء فلسفية لا تتفق والفكرة التى كونها عن الفلسفة الفلاطونية ولذلك يلجأ الى استبعاد المحاورة..

ولكن الالتجاء الى مقاييس أكثر ثباتا وموضوعية مثل الرجوع الى رواية أرسطو وغيره والى الأحداث المذكورة فى التاريخ وترد فى المحاورات أمكن التأكد من صحة المحاورة المراد التحقق منها الى أفلاطون. ثم وجد الشراح أنفسهم

ازاء مشكلة ترتيب المحاورات وكان أحسن ترتيب هو ترتيب العالم الاسكتلندى لويس كامبل Cambell عام ١٨٧٦ وهو الذى استخدم المنهج الأسلوبى أو الفيلولوجى Stylistique لترتيبها. وقد لاحظ أن أسلوب أفلاطون فى الكتابة قد تطور على مدى الخمسين عاما التى ظل يدون فيها، ولما تأكد من أن محاورة القوانين هى آخر ما قد كتب أفلاطون أمكنه أن يرتب المحاورات الأخيرة بالقياس الى قربها من محاورة القوانين. وعلى ذلك فقد انتهى المصنفون الى تقسيم محاورات أفلاطون الى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى هى المجموعة التى كتبها أفلاطون فى صدر حياته وهى محاورات الشباب وأكثرها يدور حول حياة سقراط ولذلك تسمى بالمحاورات السقراطية، والمجموعة الثانية هى محاورات الكهولة، والمجموعة الثالثة هى محاورات الشيخوخة، ولم يقتصر هذا التصنيف على المنهج الفيلولوجى وحده بل اعتمد فى أكثر الاحيان على تطور فلسفة أفلاطون ويكاد الاجماع يكون تاما على المحاورات الاخيرة، أما الاختلاف فما زال حول المحاورات المبكرة. غير أنه على الرغم من ذلك فكثيرا ما نجد فى محاورات الشباب بعض الأفكار الفلسفية التى تنسب الى عهد الشيخوخة وكثيرا ما يؤدى هذا الى تغير التصنيف، ولكن هناك احتمالا آخر حين يفترض المصنف وجود الفكرة فى ذهن الفيلسوف فى وقت مبكر، ولكنها تظل فى ذهنه لا يكتب عنها الا فى وقت متأخر.

(د) دروس أفلاطون الشفهية :

هل يمكن أن ننسب الى أفلاطون فلسفة غير التى نجدها فى كتاباته أى غير التى تضمنتها المحاورات؟

لقد نشأت هذه المشكلة عند بحث مسألة دروس أفلاطون الشفهية، فقد ذهب الباحث الأمريكى تشرنس Cherniss (٢) الى أن كل معلومات أرسطو عن فلسفة أفلاطون يمكن أن نتتبعها فى المحاورات. ونظرية الأعداد المثالية التى يذكرها

(٢) H. Cherniss, The Riddle Of the early Academy. Berkeley1945, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, I, 1944.

أرسطو فى كتاب الميتافيزيقا[٣] عن أفلاطون ويفسرها على أساس أن هذه الاعداد مركبة من الواحد ومن الكبير ومن الصغير يمكن أن نرجعها الى محاورتى فيليبوس وتيموس.

غير أنه يبدو أن انكار الدروس الشفهية لأفلاطون لا يخلو من تعسف. فالغالب أن أفلاطون قد شرح فلسفته فى دروس شفهية. وهذا هو رأى أكثر المفسرين[٤].

وهو يرجعون فى اثباتهم لهذه الدروس الى الأسباب الآتية :

أولا: أن أفلاطون قد فضل التعليم الشفاهى على الكتابة، وسجل هذا الرأى فى أكثر من مكان من كتاباته، فى فايدروس Phaedr. 275e وفى الخطاب السابع، هذا فضلا عن تأثره بتعليم سقراط الذى لم يكتب شيئا، أما عن أسلوب كتابته للمحاورات فيؤكد هذا الرأى حيث نجده يختار أسلوب المحاورة اذ أنه يمثل طريقة المناقشة الشفهية.

ثانيا: من غير المعقول أن تقتصر فلسفة أفلاطون الأخيرة على ما ذكره أفلاطون فى القوانين من آراء فى السياسة والأخلاق، ولذلك فلابد من البحث عن محل آخر يفسر فيه أفلاطون نظريته الميتافيزيقية.

ثالثا: هناك اشارة أرسطو الى هذه الدروس الشفهية فى كتاب الفيزيقيا (Phys. IV 2096-10-15) حيث يذكر رأى أفلاطون فى المكان على نحو ما ورد فى تيماوس وفى الدروس الشفهية. كذلك كثيرا ما ينقد أرسطو آراء لأفلاطون لا يرجعها الى المحاورات كما فى كتابى الميم والنون من الميتافيزيقيا مما يرجح أنه قد استمدها من الدروس الشفهية ـ غير أن الصعوبة الرئيسية فى هذه الرواية الأرسطية ترجع الى أنه لم يكن يفسر نقده، هل هو موجه الى أفلاطون بالذات أم الى خلفائه بالأكاديمية مثل سبوزيبوس الذى أفرد للرياضيات مكانا يعلو على المثل وكسينوقراط الذى وحد بين المثل والأرقام الرياضية والأساس الوحيد الذى يمكن

---

(٣) Arist., Met., 992 B.

(٤) D. Ross, Plato's Theory Of Ideas. Oxford 1951, pp. 1542-153. P.M. Schudl., L'oeuvre de Platon. Paris 1954, p.195. L. Robin, Théorie Platonicienne des idées et des nombres Paris 1908.

أن نلجأ اليه للتغلب على هذه الصعوبة هو أن نفرق فى هذا النقد بين ما يمكن أن ينسب الى أفلاطون وما ينسب الى خلفائه بالرجوع الى اشارة أرسطو لأفلاطون وذكره لاسمه بالذات.

رابعا: هناك غير أرسطو من المؤرخين القدماء من ذكروا دروسا شفهية لأفلاطون مثل سمبلقيوس وارستوكسينوس Aristoxenus اذ يروى أرستوكسينوس أن أفلاطون قد خيب آمال كثير من الذين أقبلوا لسماع دروسه الشفهية فى الخير اذ وجدوه يستطرد الى الحديث عن الرياضيات وينتهى الى التوحيد بين الخير والواحد.

ولكن ما خلاصة هذه الدروس الشفهية؟

يبدو أنها لم تكن محاضرة واحدة فى الخير كما نستدل من كلمة acroasis التى تفيد معنى الجمع.

والمرجح أن هذه الدروس كانت تتناول تفسير الأعداد المثالية فتبين أنها مركبة من مبدأين الواحد، الذى يدخل فى تركيب كل الاعداد ومبدأ الكبير والصغير أو اللانهائى، أى مبدأين واحد يساوى الحد والثانى اللامحدود كما ورد فى محاورة فيليبوس.

ثم يفسر علاقة المثل بهذه الأعداد المثالية فيذهب الى تعيين أرقام للمثل، فهذا المثال أقرب للواحد وذلك أقرب للاثنين وذلك للثلاثة وهكذا، ولما كانت الوحدة هى أرقى مبادئ الأرقام فان أعلى المثل الذى هو الخير يشارك فى الواحد، وكذلك تترتب المثل فى هيراركية(**) حسب مشاركتها فى الواحد.

(**) ترتيب درجى.

(أ) نظرية المثل :

يعنى أفلاطون بالمثال eidos الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير ولم يكن أفلاطون مبتدعا لهذا التصور اذ قد استعملت كلمة المثال eidos من قبله عند الفيثاغوريين وهم الذين انصرفوا عن البحث فى المادة التى تتكون منها الاشياء، وعنوا بتحديد النسبة الهندسية الواضحة فى العقل وانتهوا فى هذا الى القول بأن العدد أو الشكل الهندسى هو حقيقة الأشياء وقد كان لتفسيرهم الرياضى هذا أكبر الاثر على فكر أفلاطون. أما المصدر السقراطى لنظرية المثل الافلاطونية فيتمثل فى محاولة سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية اذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة أو العدل لكى ينتهى الى الحقيقة الثابتة التى لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها. غير أن هذا الأثر السقراطى يثير مشكلة عند المفسرين لنظرية المثل. فهل كان سقراط حقا هو مخترع نظرية المثل التى عرضها أفلاطون على لسانه فى محاوراته؟ ولقد ذهب بعض المفسرين الى اعتبار نظرية المثل من اختراع سقراط فقالوا ان شخصية سقراط التى تظهر فى المحاورات انما هى تصوير صادق لشخصيته التاريخية وآرائه الفلسفية وعلى ذلك فان كل ما قدمه أفلاطون من آراء على لسان سقراط صحيح النسبة له[1]، لكن يبدو أن فى هذا الرأى كثيرا من المغالاة لأن سقراط وان كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة الا انه كان لا يذهب الى حد القول بوجود مفارق للمثل على حد ما يروى أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا[2].

فالتصورات التى كان سقراط يهدف الى تعريفها لا تتعدى التصورات الأخلاقية. أما نظرية المثل فى المحاورات الأفلاطونية فقد اتسعت لتفسير جميع الموجودات سواء منها الاخلاقية أو الطبيعية، ومن تتبع تطور نظرية المثل خلال المحاورات الأفلاطونية يتبين أنها قد بدأت سقراطية. اذ تميزت المثل فى المحاورات الافلاطونية المبكرة بأنها تصورات تتعلق دائما بالأخلاق، وتميزت هذه

(١) A. E. Taylor, Varia Socratica. J. Burnet. Greek Philosophy.

(٢) Arist., Met., 1078 b.

التصورات بأنها بمثابة علل مباطنة للسلوك الانسانى ولم تكن ماهيات مفارقة فى عالم آخر يعلو على العالم المحسوس.

ومن أمثلة هذه المحاورات السقراطية محاورة خارميدس التى يناقش فيها أفلاطون فضيلة العدالة، ولاخيس وهى بحث فى الشجاعة، وأوطيفون التى يحاول فيها تحديد التقوى، وفى هذه المحاورات بالذات يكثر استعمال سقراط لكلمة المثال، بل تظهر فيها بوادر نظرية المثل بوضوح فيقول سقراط لمحاوره:

" اذكر يا أوطيفرون أننى لم أدعك لبيان شئ أو شيئين من هذه الاشياء الكثيرة التى تكون تقيه، ولكنى سألتك عن المثال الذى به تكون كل الاشياء التقية تقية"[٣].

ومعنى هذا أن المعرفة بالجزئيات لا تكون صحيحة الا اذا توافرت للانسان المعرفة بالفكرة العامة المفسرة للامثلة الجزئية المحسوسة. ويرى أفلاطون أن الفكرة العامة أو الماهية المعقولة سابقة على وجود الجزئيات المشتركة معها فى الاسم لذلك يشير اليها أفلاطون بقوله المثال فى ذاته Auto to ويستعمل كلمة الماهية أو الجوهر Ousia . وقد عمم أفلاطون نظرية المثل على كل مجالات الوجود فافترض أن هناك مثلا للعناصر الطبيعية الاربعة ولمركباتها وللنبات والاحياء جميعا بل ذهب الى القول بوجود مثل للمصنوعات فيقول أن للسرير الخشبى مثالا كما يكون للشجرة التى فى الحديقة مثال[٤]. وكذلك فان لكل التصورات الاخلاقية والمعنوية مثل خالدة مطلقة لا تتعدد ولا تتغير رغم تغير تطبيقاتها وأمثلتها المشاهدة فى الواقع فللعدالة مثال وللخير مثال وللجمال مثال كذلك للتصورات الرياضية وجود موضوعى فعلى الرغم من تعدد المثلثات المشاهدة فى الواقع يوجد مثلث مثالى خالد تتمثل فيه كل الخصائص الجوهرية فى سائر المثلثات المحسوسة ولعل تأثر أفلاطون بمنهج الرياضيات المزدهره فى عصره هو الذى يسر له اختراع نظرية المثل. فقد اطلع أفلاطون على أحدث نظريات علم الرياضة وكان على صلة بأشهر علمائها مثل ثيودورس القورينائى وأودوكس الكنيدى وثياتيتوس. لذلك فقد رأى أفلاطون أن فى الرياضة مران للعقل على فهم

---

(٣) Euthyph, 6 e.

(٤) Rep. 596.

التصورات المجردة كما أنها تعتمد على الاستدلال العقلى فاكتشاف الحقيقة فى هذه العلوم الرياضية لا يحتاج لاستخدام الحواس بل يعتمد على صحة الاستدلال واتساق النتائج مع المقدمات. وفوق ذلك فان الحقيقة الرياضية تتميز بالثبات المطلق فهى لاتختلف من فرد الى آخر على نحو ما تختلف الخبرة الحسية من فرد الى آخر بحسب قدرتهم على الادراك وظروفه. كذلك تتميز الحقائق الرياضية بأنها حقائق سابقة على كل ما يرى من أمثلة لها فى الواقع. فكل المثلثات المحسوسة ليست الا أمثلة تقريبية للمثلث المعقول. ويكفى أن نعرف حقيقة المثلث المعقول ونستدل بالعقل على كل خصائصه حتى يتم لنا تفسير كل المثلثات المحسوسة فى الواقع. وطالما تقدم العقل فى طريق الاستنباط السليم فانه يمكنه الانتقال من حقيقة الى أخرى بغير حاجة الى استخدام الحواس، وعلى هذا النحو سارت الفلسفة الأفلاطونية واختار أفلاطون أن يتبع هذا المنهج الرياضى لا فى الرياضيات وحدها بل عممها على كل مجالات المعرفة الفلسفية، فالعدالة والخير والجمال لا يمكن معرفتها فى حقيقتها الا بادراك مثلها. ومن هذا التعارض الذى بدا لافلاطون بين المعقول المطلق والمحسوس النسبى أو بين الواحد والكثرة أو بين الثابت والمتغير نبعت نظرية المثل واتخذت صورتها الواضحة فى محاورة الجمهورية. ففى محاورة الجمهورية نجد ترتيبا للموجودات بحسب قيمتها ونصيبها من الثبات والوضوح العقلى ويستند هذا الترتيب على التفرقة بين المرئيات والمعقولات، فالمرئيات هى كل الطبيعة بما فيها من موجودات طبيعية أو مصنوعة كذلك تشمل المرئيات أيضا كل ما ينعكس عن هذه الموجودات من صور وظلال.

أما المعقولات فتشمل نوعين، معقولات نضطر فيها الى التسليم بفروض نستدل منها على نتائج مترتبة على هذه الفروض وهى لاتستغنى عن التجسد فى المكان والزمان وهذه هى التصورات الرياضية، ومعقولات نسير فى تعقلنا لها بالصعود من النتائج الى المقدمات أو برد المشروط الى شرطة أو المعلول الى علته وبغير حاجة الى استخدام الأمثلة المحسوسة وهذه المعقولات هى أرقى أنواع المعقولات وهى المثل أو الماهيات(٥).

---

(٥) Rep. Vl., 510. 511.

يقول : " انك تعلم، على ما أعتقد أن أولئك الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وما شابههما من العلوم، يبدأون بمسلمات كاعداد الزوجية والفردية، أو مختلف أنواع السطوح والأنواع الثلاثة من الزوايا وأشياء أخرى مشابهة تبعا لموضوع بحثهم وهم ينظرون الى كل هذه على أنها أمور معروفة، بحيث أنهم عندما يتخذونها مسلمات، يرون أنهم ليسوا بحاجة الى اثباتها لأنفسهم ولا للآخرين، وانما يعدونها واضحة بذاتها. وبعد ذلك يبدأون بهذه الفروض ويستمرون فى سيرهم حتى يصلوا، بعد سلسلة من المراحل المنسقة، الى البرهان الذى سعوا الى البحث عنه.

- أجل انى لأعلم ذلك.

- واذن فأنت تعلم أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة، ويقيمون استدلالاتهم عليها، وان لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هى ذاتها وانما على الأصول التى تعد هذه الأشكال صورا لها. فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر، وانما يقيمونها على المربع فى ذاته، وكذلك الحال فى الأشكال الأخرى. فالأشكال التى يرسمونها والنماذج التى يصنعونها هى أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء ولكنها تستخدم هنا وكأنها هى بدورها صور، ليصل الباحث الى تلك الاشياء الأرفع التى لا تدرك الا بالفكر.

- هذا صحيح .

- هذا اذن ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات التى تضطر الروح فى بحثها الى استخدام المسلمات. ولما لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات فانها تتخذ صورا من تلك الأشياء الواقعية التى كانت لها صورها الخاصة فى القسم السابق. والتى تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها وتقدر على هذا الأساس. فقال: انى لأفهم الآن فانك تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها.

- أما القسم الثانى من العالم المعقول فانى أعنى به ما يدركه العقل وحده بفضل الديالكتيك بحيث لا ينظر الى مسلماته على أنها مبادئ، وانما على أنها مجرد فروض، هى أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء الى المبدأ الأول لكل شئ، الذى يعلو على كل الفروض. فاذا ما وصل العقل الى ذلك المبدأ، هبط

متمسكا بكل النتائج التى تتوقف عليه، حتى يصل الى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أى موضوع محسوس وانما يقتصر على المثل بحث ينتقل من مثال الى آخر، وينتهى الى قمة المثل أيضا" (٦).

ويستخدم أفلاطون تشبيها مشهورا هو تشبيه الكهف(٧) فيصور فيه عامة الناس مقيدين منذ طفولتهم بأغلال فى كهف مظلم تطل فتحته على النور الخارجى ولا يستطيع السجناء أن يروا الا ظلال ما يمر خارج الكهف من موجودات حية ومصنوعات. فاذا تمكن أحدهم أن يتحرر من قيوده فخرج من الكهف ورأى الحقائق مباشرة انبهر بصره لوهج الضوء فيعمد على تمرين بصره على رؤية الاشياء منعكسة تارة على صفحة الماء أو على المرايا فيمكنه بعد ذلك النظر فى النور الى الاشياء وبعد أن يألف النور ينظر الى السماء فيرى الكواكب والنجوم وفى النهاية يمكنه أن ينظر الى الشمس ذاتها فيعلم أنها مصدر الضوء وعلة الرؤية وبفضل حرارتها تستمد الموجودات حياتها وفى هذا التشبيه يلجأ أفلاطون الى استخدام الرموز فعالم الكهف هو العالم الحسى المرئى الذى تظنه العامة عالم الحقيقة وما هو الا عالم الظلال والأشباح. أما العالم الخارجى الذى تغمره الشمس بضيائها فهو عالم الحقائق العقلية أو عالم المثل الذى يحتل مثال الخير فيه مكانة الشمس فى العالم المرئى فهو علة الخير والجمال فى كل شئ وبه نعقل المثل على نحو ما نبصر الاشياء بضوء الشمس ولعله اختار مثال الخير بالذات لما له من قيمة عليا تسود عالمى السياسة والأخلاق ولأنه يضفى النظام والمعقولية فى كل شئ(٨).

ويوضح أفلاطون وظيفة المثل بالنسبة للمحسوسات فى محاورة فيدون فيميل الى اعتبار المثال علة للموجودات المحسوسة يقول: " أننى أقرر بقوة أن الاشياء الجميلة كلها انما تكون جميلة بالجمال، وبالكبر وحد تصير الاشياء الكبيرة كبيرة فأكبر وأكبر وبالصغر يصير الصغير صغيرا".

---

(٦) جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا ـ دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٨ ص ٢٤١ وص ٢٤٢

(٧) Rep. VII, 514 - 518.

(٨) Rep. VII, 517.

ولقد اتخذ أفلاطون من المثل فى هذه المحاورة علة لتفسير الموجودات الطبيعية، ذلك لأنه لم يعد يبحث عن العلل المادية فى الوجود لأنها ليست حقيقية وليست ثابتة، فلو قلنا مثلا ان علة الجمال فى الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها فنحن اذن نلجأ الى علة ليست دائما سببا للجمال، كما أننا لو قلنا ان سبب الطول هو مقياس قدم فهذا القدم أحيانا قد يكون مقياسا للقصر وعلى هذا يستبعد أفلاطون التعليل المادى الفيزيقى، بل يوجه له أشد النقد حين يسخر من أنكساجوراس الذى كاد يتخلص من هذه التفسيرات المادية عندما قال بالعقل علة لكل شئ ولكنه سرعان ما عاد فوقع فى نفس الخطأ القديم الذى وقع فيه جميع الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط حين بحثوا عن العلل المادية للوجود[٩].

كذلك أصبح المثال يقوم فى الفلسفة الأفلاطونية بوظيفة العلة المفسرة للوجود الطبيعى، وبهذه العلية المثالية أدخل أفلاطون التفسير الميتافيزيقى الذى لا يكتفى بالبحث التجريبى فى العلل بل يفترض أنها توجد فى مستوى يعلو على التجربة وعلى المعلولات. وقد ترتب على هذا أن صارت علاقة العلية عند أفلاطون هى علاقة مشاركة Participation فما هى هذه المشاركة؟

يروى أرسطو أن الفيثاغوريين قالوا ان الاشياء تحاكى الاعداد، أما أفلاطون فقد قال أنها تشارك فيها وليس هذا اختلافا الا فى الاسم[١٠] ولكن لو رجعنا الى تفسير محاكاة الاشياء للاعداد عند الفيثاغوريين أو الى بحث سقراط عن التصورات، فسوف نجد أن أحدا منهم لم يقل قبل أفلاطون بأن للاعداد أو الماهيات وجودا مفارقا للاشياء وهذا ما ذهب اليه أرسطو عندما كان بصدد البحث فى نظرية المثل[١١].

بل يذهب أرسطو أبعد من ذلك عندما يحاول تفسير مفارقة المثل الأفلاطونية وتعاليها عن الواقع المحسوس فيقول ان السبب الذى من أجله انتهى أفلاطون الى القول بمفارقة المثل للعالم المحسوس هو تأثره بفلسفة أقراطيلوس وهيراقليطس[١٢].

---

(٩) Phed. 98-99.

(١٠) Phed. 96.

(١١) Arist., Met., 987 b11-13.

(١٢) Arist., Met., 1078 b.

فاذا كان الوجود المحسوس فى صيرورة مستمرة وتغير دائم كما يقول هرقليطس وأقراطيلوس، واذا كان العلم لا يتعلق الا بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط فكيف يرضى أفلاطون للمثل وهى الحقائق العقلية الثابتة أن تتعرض للصيرورة والتغير اذا كانت مباطنة للمحسوسات؟

لقد كان الحل الوحيد للتوفيق بين هذين الرأيين اللذين أخذ بهما أفلاطون هو أن ينأى بمثله فى عالم مفارق كلما ازداد ضغط فلسفة هيراقليطس على تفكيره[١٣].

لكن القول بالاتصال الكامل بين العالم العقلى والعالم الحسى لم يعد يتخذ هذه السمات المطلقة الحاسمة فى الدور الأخير من فلسفة أفلاطون. لذلك نجده يراجع فى محاورة بارمنيدس ما سبق أن ذكره بخصوص المشاركة بين المحسوسات والمثل، فيثير عدة مشكلات أهمها:

(ا) لو كان المثال موجودا بأكمله فى كل المفردات التى تشارك فيه لتعدد المثال وفقد ذاتيته.

(ب) لو شارك المثال فى كل منها بجزء منه لا نقسم المثال وأدى الى تناقض خاصة اذا ما تعلق الأمر بمثال الصغر. فلو أن شيئا صغيرا شارك فى جزء من مثال الصغر فهل يصح لمثال الصغر أن يكون أكبر من جزئه؟.

(ج) لو تركنا فكرة المشاركة وقلنا بالمشابهة فان الأمر لن يسلم ايضا من التناقض لأن مشابهة شيئين فى صفة معينة تقتضى وجود مثال لما هو مشترك بين الطرفين المتشابهين واذا اشتركت هذه الصفة مع الشيئين لاقتضى الأمر صفة ثالثة للتشابه القائم بينها وبين باقى الاطراف

(د) وأخيرا لو قلنا ان هناك مثلا منفصلة مفارقة فلابد كى نعقلها من عقل الهى مفارق غير عقولنا الأرضية ذات المعرفة النسبية[١٤].

---

(١٣) Arist., Met., 987.

(١٤) A. G. Collingwood. The Idea of Nature p. 68.

ولقد اختلفت التفسيرات التى قدمت لمحاورة بارمنيدس لما فيها من جدل لا ينتهى الى نتيجة ايجابية حتى ليبدو أنها انما كانت مرانا عقليا وضعه أفلاطون لتنشيط ذهن طلاب الفلسفة حتى يفهموا دروسه الشفهية.

ومن الواضح أيضا أنها كانت محاولة منه للرد على المثاليين المتطرفين خلفاء بارمنيدس من المجاريين الذين رفضوا اثبات أى علاقة بين العالم العقلى والعالم الحسى. ومن يتتبع تطور نظرية المثل بعد هذه المحاورة أى فى الطور الأخير من فلسفة أفلاطون فانه يتبين تسرب مؤثرين رئيسيين:

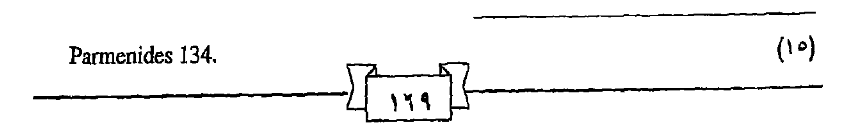
أولا: قول أفلاطون بعلية النفس فى العالم الطبيعى واعتبارها علة مباشرة فعالة بعد أن كان المثال يقوم بهذه الوظيفة.

ثانيا: تأثر أفلاطون بالنظريات الفيثاغورية الى حد التوحيد بين المثل والتصورات الرياضية. بل أصبحت المثل أقرب الى نماذج مجردة ليس لها فعل مباشر فى العالم الطبيعى أى (براديجما Pradeigma)[١٥].

ولقد قضت فكرة أفلاطون فى علية النفس وفاعليتها فى عالم المحسوسات الى امكانية القول باشتراك المثل أو النماذج مع النفوس فى التأثير على عالم الطبيعة. بل أصبحت النفس بمثابة العلة الفاعلة والمباشرة فى تحريك الطبيعة بل واسطة بين الموجودات الحسية والمثل العقلية.

فالنفس الالهية أو الاله الصانع علة مباشرة فى وجود العالم كما يقول فى محاورة تيماوس ولكنها لا تقوم بوظيفتها الا بالاستعانة بعالم المثل أو النماذج والعلل الغائية. كذلك يتضح أن المثل أصبحت فى الطور الأخير من مراحل فكر أفلاطون أشبه بعالم من التصورات الميتافيزيقية التى توجه فعل النفوس، كما كانت توجه أفكار القدر والعدالة أفعال الآلهة الاولمبية عند اليونان.

وعلى هذا الأساس أيضا يمكن أن تشبه المثل بالقوانين الرياضية التى تسيطر على حركة الطبيعة وحركة النفوس وبالتالى يمكن أن نبحث فى نظرية متأخرة توحد بين



(١٥) Parmenides 134.

المثل والأعداد المثالية التى هى موضوع دروس أفلاطون الشفهية والتى تظهر لنا مدى تأثر أفلاطون بالفلسفة الفيثاغورية وهو تأثر لم يظهر بوضوح الا بعد أن اتجه الى تفسير الطبيعة.

(ب) المعرفة والجدل :

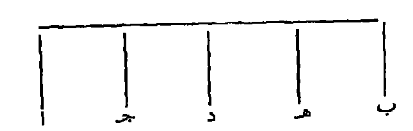
يعنى أفلاطون بموضوع المعرفة فى محاورات عديدة فيبين أنواعها المختلفة ويرتبها درجات حسب قيمتها فى الكشف عن الحقيقة ويهتم أهتماما بالغا بتعريف العلم الفلسفى اليقينى وبالتمييز بينه وبين أنواع المعرفة الأخرى الشائعة عند معاصرية. واذا تتبعنا آراءه فى هذا الموضوع خلال المحاورات فاننا نجده يهتم فى محاورتى" مينون" و " فيدون" بشرح نظرية التذكر. أما فى محاورة الجمهورية فيقدم تصنيفا لأنواع المعرفة ومنهجه الجدلى، وفى محاورة ثياتيتوس يعرض نقده للمعرفة الحسية وفى السفسطائى يتناول تفسير الأحكام الصحيحة منها والخاطئة ومغالطات السفسطائيين وفى فايدروس اشارات عديدة لتفسير طبيعة النظر الفلسفى.

ونقطة البداية فى نظرية المعرفة الأفلاطونية تتلخص فى اثارة الشك فى العالم الحسى، فالملاحظ أن أفلاطون لا يبدأ محاوراته باثبات وجود المثل بل يبدؤها فى أغلب الأحيان بحديث عادى غايته اشعار القارئ بالشك فى وجود المحسوسات وايقاظه من الجهل السادر فيه عامة الناس وذلك حتى يعلم السائر فى طريق التفلسف أن العالم الذى يعيش فيه أنما هو عالم زيف وخداع[١٦].

يقيم أفلاطون تصنيفة لأنواع المعرفة فى العلوم المختلفة على أساس تفرقته الميتافيزيقية بين العالم المرئى والعالم المعقول فيسمى المعرفة التى تتناول العالم الحسى بالظن Doxa أما المعرفة التى تتناول اللامرئى والمعقول بالعلم أو بالتعقل Noesis . ولكى يوضح هذين النوعين من المعرفة يقول لنتصور مستقيما(ا ب) نقسمه أربعة أقسام بواسطة الرموز(ج، د، هـ) فيكون الخط على هذا النحو.

---

(١٦) Cornford., From Religion to Philosophy. p. 242-261.



فالقسم الأول(ا جـ) يرمز للأشباح والظلال المنعكسة عن العالم المحسوس والمعرفة التى تتناولها وهم eikasia والقسم الذى يليه فى المرتبة(جـ د) يشير لموجودات العالم الحسى المرئى ومعرفتها ظن doxa والقسم الذى يليه(د هـ) يشير الى التصورات الرياضية ومعرفتها فكر استدلالى dianoia والقسم(هـ ب) فيشير الى المعقولات التى هى أقرب الى المبادئ والتى هى موجودة بغير حاجة للمحسوس فهى عالم المثل.ومعرفتها تعقل Noésis . وعلى الرغم من هذه القسمة الرباعية الا أن أهم مستويات المعرفة التى يعنى أفلاطون بدراستها ونقدها هى الخبرة الحسية والاستدلال العقلى ثم المعرفة الحدسية Noesis-intuition التى هى رؤية مباشرة لعالم المثل.

ولما كان هذا التصنيف لأنواع المعرفة قد ورد فى محاورة الجمهورية التى تعد من أهم محاورات فترة نضوج الفلسفة الأفلاطونية فيمكن أن نبحث فى هذه الأصناف الثلاثة للمعرفة وهى على التوالى المعرفة الحسية والاستدلال العقلى المستخدم فى العلوم الرياضية ثم تعقل المثل.

الاحساس أو الظن Doxa

لقد بدأ الاتجاه الى نقد المعرفة الحسية منذ عصر الفلسفة السابقة على سقراط وكان بارمنيدس الفيلسوف المثالى أول وأهم من قدم نقدا عنيفا للمعرفة الحسية اذ فرق بين طريق الظن وطريق الحق وفى مقابل اتجاه بارمنيدس العقلى فى المعرفة أكد السفسطائيون وبخاصة بروتاجوراس أهمية الحواس فى المعرفة بالعالم الطبيعى كما أدخلوا لأول مرة فى اعتبارهم نسبية المعرفة الى الذات العارفة فقال بروتاجوراس: الانسان هو مقياس كل شئ، غير أنه بدا لأفلاطون أن التوحيد بين المعرفة والاحساس لابد وأن ينتهى الى الغاء وجود الحقيقة، فما دام كل ما يبدو للانسان صحيح بالنسبة له فسوف تتعدد وجهات النظر بحيث لا توجد فى النهاية حقيقة واحدة موضوعية يمكن للجميع الاتفاق عليها بل سوف يصبح من المستحيل

أيضا وجود الخطأ. لذلك فقد عنى أفلاطون عناية بالغة بالبحث فى الأحكام الخاطئة وتفسير أمكانية وجودها على نحو ما وضحه فى محاورة السفسطائى.

أما عن الاحساس وهل يقدم الاحساس Aisthesis علما فهو السؤال الذى أثاره فى محاورة ثياتيتوس. ففى هذه المحاورة ينسب أفلاطون لبروتاجوراس هذه القضية ومؤداها ان كل ما يشعر به الانسان موجودا فهو موجود[١٧]، ويرتبط بهذا الرأى أن كل شئ فى صيرورة بحيث لا يستقيم مع هذا التغير الدائم فى الأشياء أن نحكم على شئ ما بأن له كذا من الصفات لأنه سرعان ما يتغير وتتبدل صفاته، فما يبدو صغيرا فى لحظة ما قد لا يكون كذلك فى لحظة أخرى وقد لا يظهر كذلك لشخص آخر، وتيار الهواء كما يقول فى هذه المحاورة قد يسبب لشخص ما أحساسا بالبرد وقد لايثير هذا الاحساس عند الآخر، فهل نقول أنه بارد فى ذاته أم لا؟ كذلك لا تبين لنا الحواس الا التغير والصيرورة الدائمة التى انتهت اليها فلسفة هرقليطس وأتباعه، كذلك لا يبين لنا الاحساس الحقائق المعقولة غير المرئية لذلك يرفض أفلاطون التوحيد بين العلم والاحساس ويبحث عن تعريف آخر، فيتساءل هل يكون العلم فى الحكم العقلى Judgement [١٨]. ففى الحكم العقلى نوع من التعميم الذى يرتفع عن مستوى الاحساس بالجزئيات، ولكن قد يكون هذا التعميم صادقا وقد يكون خاطئا، ويشترط أفلاطون أن يكون الحكم صادقا لكى يكون علما، وعلى العموم لا تنتهى محاورة ثياتيتوس الى تعريف دقيق للعلم، ذلك لأن الاحساس والحكم لا ينتهيان الى المعرفة اليقينية التى تدرك الوجود ولا تفسر لنا كيف تختلف الأحكام فيكون منها الحكم الخاطئ والحكم الصادق.

لذلك نجد حل هذه المشكلات فى محاورة السفسطائى. ولعل أهم مشكلة كان على أفلاطون أن يواجهها قبل تفسيره للصدق والخطأ هى مشكلة الجملة الحملية أو القضية التى تضيف محمول لموضوع، فاللغة العلمية تقوم على قضايا أو على أحكام وقد وجد فى عصر أفلاطون تيار منطقى مستمد من ميتافيزيقا المدرسة الايلية التى تتمسك بأن الوجود واحد وأن الكثرة غير معقولة وقد استمر هذا التيار

---

(١٧) Rep. 517, Gorg 481.

(١٨) Theét 152.

فى الفلسفة الميجارية والكلبية وانتهت كلتاهما الى التشكيك فى امكانية اصدار أحكام نضيف بها محمولاً الى موصوف، وعلى ذلك فلا يمكن مثلا أن نحكم بأن هذا الرجل خير، بل كل ما يمكن أن ننتهى اليه هو أن الرجل رجل أو أن الخير خير على نحو ما قالت الفلسفة الايلية: أن الوجود موجود ولا شئ موجود سوى الوجود واستطاع أفلاطون أن يقدم نظرية تبين أن الوجود ليس واحدا ثابتا كما ذهب بارمنيدس فى محاورة السفسطائى وانتهى أفلاطون الى القول بأن المثل متعددة وهى تفترض علاقات بين بعضها وبعض، فهى ليست منعزلة يستحيل معها أيجاد علاقة بين بعضها ولابد لكى يمكن قيام اللغة العلمية أن تتصل الماهيات ببعضها، ولكن هذا الاتصال لا يجرى بغير نظام فتنتهى الى التغير المستمر الذى ينتفى معه الكلام بل هناك مثل تقوم بدور الواسطة التى تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل بعضها بالبعض الآخر وهى التى يسميها بالأجناس العليا الخمسة الوجود والذاتية والاختلاف والحركة والسكون(١٩) فتنتهى محاورة السفسطائى على العموم الى اثبات أن كل شئ بوصفه ذاته يشارك فى الوجود وبوصفه غير الأجناس الأخرى يشارك فى اللاوجود الذى هو الغير أو الآخر، وما دام أفلاطون قد نجح فى أثبات اللاوجود فقد نجح بالتالى فى تفسير الأحكام الخاطئة، فالأحكام الخاطئة ما هى الا أثبات علاقة غير قائمة، وبهذا التفسير أمكن بالتالى تفسير حقيقة السفسطائى أو المغالط الذى يعتمد فنه على الاقناع بالتصورات والاحكام الخاطئة. ويقدم أفلاطون مثلا يوضح به ما هو الحكم الخاطئ. فيقول: اذا قلنا أن ثياتيتوس يطير وكان ثياتيتوس جالسا فقد قدمنا حكما خاطئا ويرجع هذا الخطأ الى أن هناك مثالا للجلوس ومثالا آخر للطيران ولما كان ثياتيتوس لا يمكن أن يشارك فى أحد هذين المثالين فان الحكم الخاطئ هو تقرير تلك المشاركة التى ليس لها وجود.

والخلاصة أن الأحكام العقلية أو التصورات العامة المصاحبة للاحساس لا تكفى لتفسير الحقيقة القصوى ولكنها مطلوبة فى الحياة العملية، ومثل هذه المعرفة العقلية التى هى فى مرتبة وسطى بين الاحساس وتعقل المثل هى أقرب أنواع المعرفة للاستدلال الرياضى

---

(١٩) Théet, 186-187.

العلوم الرياضية :

ويظهر تأثر أفلاطون بالعلوم الرياضية المزدهرة فى عصره فى تلك العبارة التى توج بها مدخل أكاديميته فقال: لا يدخل الأكاديمية الا من كان ملما بالهندسة لذلك فقد جعل من دراسة العلوم الرياضية تمهيدا لدراسة الفلسفة فى نظام تربيته للحكام الفلاسفة. أما العلوم الرياضية التى كان أفلاطون يعنيها فى هذا النظام فهى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهو لا يعنى بالحساب فن العد الذى يستخدمه التاجر أو القائد ولكنه يعنى به دراسة نظرية للأعداد ولخصائصها(٢٠).

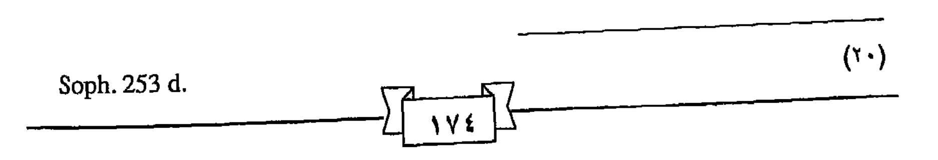
أما الهندسة فهى ليست قياس المساحات ولكنها دراسة للنسب المعقولة، أما علم الفلك فهو دراسة للنظام البادى فى حركة الكواكب. وقد ارتبط علم الموسيقى عند أفلاطون بعلم الفلك، لأن الموسيقى تبحث فى الائتلاف والنسب الرياضية التى تدخل فى نظرياتها.

لكن المعرفة الرياضية على الرغم من أهميتها عند أفلاطون تظل فى مرتبة أدنى من معرفة المثل، وذلك لأن الرياضة تعتمد على فروض ومسلمات ليس وجودها يقينيا ثم تسير بطريق الاستدلال فى استنباط النتائج المترتبة على الفرض الأساسى الذى سلمنا به. ولذلك يسميها أفلاطون بالعلم الذى لا يستغنى عن استعمال الفروض، والضرورة فيها ضرورة فرضية كما يقول أرسطو.

ومثالها يظهر حين يقول: اذا وجد المنزل فأساسه بالضرورة موجود، اذا ضربنا سبعة فى سبعة فالناتج ضرورة هو تسعة وأربعون، أما العلم اليقينى فهو الجدل الذى لايعتمد على الفروض hypothesis بل يبدأ باليقينى الذى لا يكون هناك شك فى وجوده. فاذا عرف هذا المبدأ أمكن لنا تحديد حقيقة كل شئ آخر بالنظر الى صلته به. ولكن كيف ندرك هذا المبدأ؟. لابد من الانتقال الى معرفة المثل والجدل.

---

(٢٠) Soph. 253 d.



معرفة المثل :

ليست معرفة المثل فى متناول أى أنســان من النـاس وأنمـا هـى وقـف علـى الصفوة منهم. على الفلاسفة أولئك الذيـن خصتهـم الطبيعـة بمواهب لا تتوافر عند سائر الناس، خصتهم بأنقى النفوس معدنـا تلـك النفوس الطـاهرة التـى وصفهـا فـى محاورة فايدروس بأنها قد حظيت فى الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة، ولأفلاطـون وسائل مختلفة لشرح هذه المعرفة بالمثل نبدؤها بنظريته فى التذكر.

ويعرض أفلاطون نظريته فى التذكر فـى محـاورتى مينـون، وفيـدون، ففـى محاورة مينون يصور أفلاطون مينون متذمرا شاكيا من سقراط. فسقراط بحـواره وجدله يكاد يهدم كل ما فى ذهن الناس من معرفة ومن علم ومن يقين أنه أشبه شئ بالأسماك التى تخدر من يقترب منها. وحتى هو ليس فى أحسن حال ممـن يخدرهـم فهو مخدر لا يعرف ما هى الفضيلة التى يسأل النـاس عنهـا غير أن سقراط يظـل يلح على ضرورة بيان ما هى المعرفة فيقول: أن كنا نبحث عن شـئ نجهلـة فكيـف نتعرف عليه اذا صادفناه؟ وان كنا نبحث عن شئ لا نعرفه فما فائدة أن نبحث عنه؟ ثم ينتهى هذا التساؤل بقوله: أن هناك من الأحاديث المشهورة عند الحكماء والكهنـة وعند الشعراء أمثال بنداروس نظرية تقول: أن النفس الانسانية خالدة وأنها لا تفنـى بالموت ولكنها تولد فى حياة أخرى.

وما دامت النفس قد كان لها وجود سابق على هذه الحياة فلابد أنها قد عرفت كل شئ منذ القدم ويمكنها التذكر، ولكى يثبت هذه النظرية يستدعى عبدا لمينون ثم يأخذ فى توجيه أسئلة لهذا العبد فى الهندسة فيجده يجيب باجابات صحيحة، فيستدل من ذلك على أن المعرفة كامنة فى النفوس.

ويشرح أفلاطون التذكر فـى محـاورة فيدون فيفسـر كيـف يتنبـه العقل عنـد رؤيته للمحسوسات فيتعـرف علـى حقيقتهـا التـى سبق للنفس أن رأتهـا فـى حياتهـا السابقة. ويذهب الى أننا حين نرى شيئين متسـاويين فـى الواقـع فأننـا نحكـم عليهمـا بالتساوى لمعرفتنا السابقة بحقيقة المساواة. ولـولا هـذه المعرفـة السـابقة لمـا أمكننـا أصدار مثل هذه الأحكام.

ويعرض أفلاطون درجات المعرفة الجدلية المختلفة التى يتدرج فيها الفيلسوف حتى يحظى برؤية المثل فيقول موضحا هذا المنهج:

" سقراط: اليك اذن ما يقوم بتحقيقه الديالكتيك، وأن ملكة البصر لتشبهه شبها قويا خاصة عندما نحاول كما ذكرنا أن ننظر الى الكائنات الحية ثم الى الكواكب وأخيرا الى الشمس ذاتها. وكذلك يكون الحال عندما يسعى الانسان الى الوصول الى ماهية الأشياء بواسطة الديالكتيك وبغير الاعتماد على أى حاسة، بل استعمال العقل وحدة، حين يواصل سيره الى أن يدرك بالفكر وحده ماهية الخير فيصل الى قمة العالم المعقول كما يصل سجين الكهف الذى قد تحرر من الظلام الى رؤية قمة العالم المنظور.

ـ هذا حق تماما.

سقراط، أليس هذا ما تسميه بالمسار الديالكتيكى؟

ـ أجل بلا شك.

سقراط، لتذكر سجين الكهف[٢١] أنه بمجرد أن يتلخص من قيوده يتجه من أبصار الظلال الى الأجسام المستضيئة، وحين لا يقوى على النظر الى الشمس مباشرة يأخذ فى تدريب بصره على رؤية الأشياء المستضيئة بها، فدراسة العلوم التى ذكرناها تحدث فينا نفس الآثار، اذ ترتفع بأسمى أجزاء النفس الى تأمل أكمل الموجودات على نحو ما وجدنا أوضح أعضاء الجسم ادراكا يرتفع الى تأمل أكثر الأشياء المنظورة فى العالم المادى المنظور..

واذن فان المنهج الديالكتيكى هو الذى يستبعد الفروض ويرتفع الى المبدأ لكى يؤكد النتائج المترتبة عليه وهو الذى ينشل عين النفس من وهدة الجهل الذى تكون مغمورة فيه فيرتفع بها الى أعلى مستخدماً فى سبيل ذلك كل العلوم التى ذكرناها.

---

(٢١) Rep. VI, 525.

واذا كنا قد سميناها علومـا الا أنهـا تستحق فـى الواقـع تسمية أخرى لأن الفكر الاستدلالى La Connaissance discursive يدل على شئ أقل وضوحا من العلم وأكثر وضوحا من الظن أى ادراك الظواهر المحسوسـة، ولكن ليس الآن وقت الجدل حول الأسماء خاصة عندما نكون بصدد مسائل هامة مثل تلك التى نناقشها الآن.

ـ يكفينا اسما يوضح لنا فكرنا؟

سقراط، وأذن فمن رأيى أن نحتفظ بتلك الأسماء السابقة التـى أطلقناهـا علـى الأقسام الأربعة للخـط المنقسـم(المذكـور ٥١١ البـاب السـادس) فـالجزء الأول منـه يسمى علما والجزء التالى الذى يليه يسمى فكـرا استدلاليا والثـالث اعتقـادا والرابـع تخمينـا. والجـزءان الأولان نطلـق عليهمـا اسـم العقل intelligence أمـا الآخـران فنطلـق عليهمـا اسـم الظـن Opinoin وموضـوع الظـن هـو الكائنـات الفاسـدة La génération أما العقل فموضوعه الماهية L'essence ولنضف أن نسبة الماهية الى الكائنات الفاسدة كنسبة العقل الى الظن وأن علاقة العقل بالظن كعلاقة العلم بالنسـبة للاعتقاد[٢٢].

على هذا النحـو يـترقى الفيلسـوف فـى درجـات المعرفـة حتـى تتم لـه رؤيـة الحقيقة تلك الحقيقة التى يصفها فى محاورات أخرى[٢٣]. بأنها تظهر فى النفس كما ينبثق الضوء من الظلمة، غير أن الفيلسوف القديم الذى يتـم لـه هذا الكشـف سـوف يكون من واجبه العودة مرة أخرى الى الكهف ليبين للناس حقيقة ما رأى ويوجههم الى سبيل المعرفة الصحيح كما أنه سوف يعيد تقديره لقيم الاشياء علـى ضـوء هـذا الكشف الذى حظى به[٢٤] والذى تكـون فيـه سعادته القصـوى وخلاصـة فـى العـالم الآخـر. غيـر أن هـذا الشـرح الـذى قدمـه أفلاطـون لطريـق المعرفـة الـذى يسـلكه الفيلسوف هو الجدل الذى عده أفلاطون فن الفيلسوف وغايته تعريف هذه المثل التى ندركها بالتعقل أو بالحدس واثبات يقينها وحقيقتها.

---

(٢٢) الجمهورية الباب السادس ٥١١ – ٥١٤.

(٢٣) الجمهورية الباب السابع ٥٣٢– ٥٣٤. انظر الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ص ٢٧١ الى ص ٥٣٤.

(٢٤) انظر فايدروس والرسالة السابعة.

الجدل أو الديالكتيك :

فن الديالكتيك كما يسمى باللغة اليونانية هو فن المناقشة والجدل وهى المناقشة التى تهدف الى كشف الحقيقة[٢٥].

وقد وضع سقراط اللبنة الأولى فى بناء الديالكتيك عندما حاول أن يصل الى مفهوم واحد ثابت للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار. ونجد أمثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج فى محاورات أفلاطون المبكرة أو فى المحاورات السقراطية مثل محاورات لاخيس، ليزيس، وأوطيفرون، وهيبياس... الخ. غير أن أفلاطون قد خطى خطوة أخرى أبعد مما وصل اليه سقراط وذلك حين بحث فى التصورات العقلية، لا فى عالم الأخلاق وحده بل فى عالم الطبيعة بأسرها. وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضا بحث التصورات العقلية الثابتة التى تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة.

وكانت التصورات العقلية عنده تعنى الأنواع والأجناس الكلية التى تكون عالم المثل العقلية. ولكن كيف يصل الفيلسوف الى ادراك هذه المثل، ثم كيف يحدد علاقتها بالاشياء الاخرى التى تشارك فيها ثم كيف يحدد علاقتها ببعضها ويرتبها فى عالم واحد على قمته مثال الخير؟

ان المنهج المؤدى الى هذه المعرفة هو الذى يسميه أفلاطون بالديالكتيك.

وقد عرف أفلاطون الديالكتيك فى محاورة الجمهورية بأنه المنهج الذى به يرتفع من المحسوس الى المعقول دون أن يستخدم شيئا محسوسا، وانما بالانتقال من فكرة الى فكرة بواسطة فكرة[٢٦].

ومعنى هذا أننا اذا أخذنا فى دراسة فكرة أو تصور معين فاننا لا ينبغى أن نكتفى بالوقوف عند حد هذه الفكرة بل لابد أن نردها الى فكرة أخرى أعم منها وأشمل وهذه الى ثالثة أعم من الجميع، أى نصل من المشروط الى شرطه أو من

---

(٢٥) Rep. 520.

(٢٦) أصبح الديالكتيك عند أرسطو يعنى الاستدلال القائم على الآراء السائدة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان. وفى العصور الوسطى أصبح الديالكتيك يعنى المنطق الصورى ويكون مع الخطابة والنحو الثلاث فى الفنون الحرة السبعة. وفى العصر الحديث يعنى الديالكتيك منطق الجدل أو الحوار ولكنه أصبح عند هيجل منطق الفكر وقانون الوجود حيث ان المعقول وحده هو الموجود. أما عند مركس فهو قانون الحركة المادية فى الوجود وبالتالى منهج المعرفة بهذا الوجود المادى.

العلول الـى علتـه حتـى نصـل الـى فكـرة هـى أعـم الأفكـار جميعـا وأكثرهـا حقيقـة وأعلاها مقاما، وهذه الفكرة ليست سوى مثال الخير.

وهذا هو ما يعينه أفلاطون حيـن يقـول ان أى معرفـة أيـا كـانت رياضيـة أو علمية أو أخلاقية لا قيمة لها ما لم تكن تهدف فى آخر الأمر الـى تحقيـق الخـير أو ما لم ينظر اليها من خلال ضوء فكرة الخير ومـدى قربهـا أو ابتعادهـا عنهـا. لأن الخير هو المعيار المطلق الذى به نقوم المعرفة ونقيس الوجود[٢٧].

وينتهى فى الجمهورية الى وصف الخير بانه يقـوم فـى العـالم المعقـول مقـام الشمس فى العالم المحسوس فهـو يضفـى علـى المعقـولات الضـوء الـذى بـه تكـون مرئية والحرارة التى تكسبها الحياة. رؤية الخير كما يصفها أفلاطون فى محـاوراتـه العديدة هى رؤيـة مباشرة وحدس عقلى، وبغير حدوث هـذه الرؤيـة والوصـول الـى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل فى تشتت لأن معرفة الخير هى هدف كـل العلوم الجزئية التى تفتقر دائما الى النظرة الكلية أو الى النظرة الفلسـفية التـى تحـدد علاقة هذه العلوم ببعضـها ثم تحدد الأسمى لجميعها[٢٨].

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين، طريقا صاعداً يهدف للوصـول من خـلال الكـثرة المحسوسـة الـى الوحـدة المعقولـة التـى تشـملها وتفسـرها أو يصعـد مـن المعقولات المتعددة الى أعلاها مرتبة، ومبدئها جميعا أى ينتقل من تعميم الـى آخـر حتى يصل الى الجنس الاعم الذى يشملها جميعا. وهذه الحركة هى المسماة بطريـق الصعود بمعنى أدق بالتأليف Synopsis [٢٩].

يضرب أفلاطون مثالا يفسر به هذا الجدل الصاعد عندما يتناول البحث فـى الجمـال فـى محـاورة المأدبـة. اذ يصعـد الفيلسـوف مـن ادراكـه للجمـال الجزئـى المحسوس الى الجمال الأعم الـذى يكـون العنصـر المشـترك فـى كـل المحسوسـات الجميلة ثم الى الجنس الأعم الـذى يشـمل بالاضافـة الـى جمـال المحسوسـات جمـال

---

(٢٧) Rep.511b.

(٢٨) Rep. 505 c.

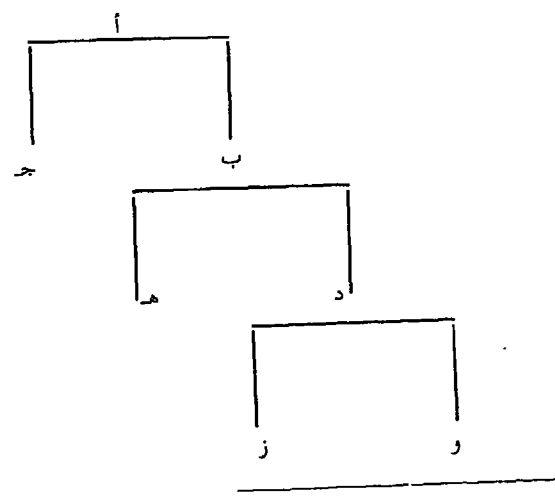
(٢٩) فيمكن أن ترتب العلوم والفنون درجات حسب علاقتها بفكرة الخير، فالجندى يفتح المدن ليولى الفيلسوف الحكم فيحقق الخير، وقاطع الخشب يحضره للنجار فيصنع السرير ليستعمله الانسان فيتم تحقيق خير معين وهكذا.

المعنويات من نسب هندسية أو معان خلقية حتى يصل فى النهاية الى الجمال فى ذاته أو المبدأ المشترك فى كل ما يمكن أن نصفه بأنه جميل(٣٠).

أما الطريق الاخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط، لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الاجناس، يهبط الى الانواع التى تتدرج تحته وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل(٣١).

لذلك يعود الى ترتيب الموجودات، مراعيا فى ذلك حقيقتها أو ترتيبها المنطقى وعلى حد قول اسبينوزا نظام الفكر هو نظام الاشياء Ordo idiarum (٣٢) Ordo rerum

ولتوضيح ذلك نفترض أننا بصدد تعريف(س) فنختار فئة واسعة تشمل(س) وغيرها(أ) ثم نقسم" أ " مثلاً الى فئتين أحداهما تشمل صفة موجودة فى (س) وأخرى لا تحتوى على هذه الصفة فتسمى الفئة الأولى (ب) وتوضع على اليمين وتترك الاخرى على اليسار وتسمى(جـ) ثم نعمد الى تعريف الفكرة التى كنا بصددها ونحدد خصائص هذه الفكرة من مجموعة الصفات التى وضعت على اليمين(٣٣).



(٣٠) Rep. Vl, 537 c. Men.3., Theet 146 e.

(٣١) Banq. 211 a, b.

(٣٢) Phédr. 265-266, Phileb, 34 b Lois V. 932 b.

(٣٣) Bousoulas N., l'être et la Composition des mixtes dans le Phibèbe de Platon. P.U. F. Paris 1952 p. 3-5.

(أ ، ب ، د ، و) = س

وعلى هذا النحو يسير أفلاطون عند تعريفه للسفسطائى فيبين أن للقنص نوعين، قنص للحيوان وقنصاً للانسان وأن من الانسان من هو غنى ومنه من هو ليس كذلك وينتهى الى القول بأن السفسطائى هو قناص يقتنص الأغنياء من البشر(٣٤).

وتميزت نظرية المثل فى مرحلتها الأخيرة عند أفلاطون بطابع لم يكن واضحا فيها فى مرحلتها الأولى، وهو قابلية المثل للمشاركة فى بعضها وقدرتها على التأثر والتفاعل، ومن ثم فقد صار تحديد علاقة المثل ببعضها وقسمة الأجناس الى أنواع وتحليل المركب الى البسيط هو طابع الديالكتيك فى المحاورات المتأخرة عند أفلاطون.

فى محاورة السفسطائى ينتهى أفلاطون الى تحديد الأجناس العليا التى تشارك فيها المثل جميعا ويرى أنها خمسة هى الوجود والذاتية والاختلاف والحركة والسكون(٣٥). ويعنى فى محاورة فايدروس بمنهج القسمة الثنائية ويشترط أن تراعى فى هذه القسمة طبائع الاشياء(٣٦). وينتهى فى محاورة فيليبوس الى تعريف الوجود بأنه مركب أو خليط وأن المبادئ التى يتكون منها أى مركب هى مبدآ الحد Péras واللامحدود Apeiron فيقترب هنا من ثنائية المبادئ عند الفيثاغوريين الذين ذهبوا الى القول بأن العدد هو الحد الذى يحدد مادة لا محدودة ويبدو أنه يشير هنا الى نظريته المتأخرة فى أن المثل انما تتركب من بعض المبادئ(٣٧).

وعلى العموم فقد حاول أفلاطون بواسطة الديالكتيك أن يقدم نظرية ميتافيزيقية فى الوجود ترتبه فى أجناس وتحدد علاقة هذه الأجناس ببعضها فيبين كيف أن مثالا ما قد يأتلف ويشارك فى مثال آخر وقد يتنافر مع مثال غيره فالواحد مثلا يأتلف مع الثلاثة لأن كليهما عدد مفرد ولكنه لا يأتلف مع الأربعة ويقول فى محاورة فيدون ان النار تأتلف مع مثال الحرارة كما يأتلف الثلج ويشارك فى مثال البرودة.

---

(٣٤) ذكر أرسطو القسمة الأفلاطونية فى كتابة التحليلات الأولى Prem. Analyst وعدها بداية لمنهج الاستدلال القياسى ولكنها ناقصة لأنها تؤدى دائما الى نتيجة ليست ضرورية اذ ليس بها حد أوسط يكون علة ضرورية للاستدلال على النتيجة.

(٣٥) Sophist. 231d - 232a

(٣٦) Soph. 253 d.

(٣٧) Phèdre, 265.

الفصل الخامس

تفسير الطبيعة

يعد أفلاطون أهم من أكد أرتباط علم الطبيعة بالبحث فى الألوهية والنفس وهو الذى وجه هذا العلم فى أتجاه غائى استمر بعد ذلك عند أرسطو والرواقيين. ويتضح هذا الارتباط عند أفلاطون بخاصة فى المحاورات التى تناول فيها تفسير العالم الطبيعى مثل محاورة القوانين وفى بعض نصوص محاورات فليبوس وفايدروس والسياسى.

وعلى الرغم من تأثر أفلاطون بالفيثاغوريين الذين لجأوا الى الكم فى تفسيرهم للعالم الطبيعى ووصلوا فى دراساتهم فى الفلك والموسيقى الى نتائج باهرة الا أن الأسس الفلسفية التى استند اليها أفلاطون فى تفسيره للطبيعة قد حالت بينه وبين تقدم هذا العلم على يديه.

ولعل أخطر هذه الأسس التى سلم بها أفلاطون هى تصوره أن الحقيقة لا توجد فى عالم المحسوسات وإنما فى عالم مفارق هو عالم المثل.وتبعا لذلك فلم يكن فى الامكان أن تحظى الرياضيات عنده بقيمة طالما كانت مرتبطة بعالم الموجودات الطبيعية لأنه عالم الظلال والأشباح أو عالم التغير والصيرورة.

وتقدير أفلاطون للعلوم الرياضية من حساب وهندسة هو تقدير مرهون باستقلالها عن عالم الخبرة الحسية وبقائها فى مستوى التجريد العقلى والنظر الخالص. وقد ترتب على ذلك بالضرورة أن أهمل أفلاطون العناية بتكميم العلم الطبيعى أو قياس الظواهر الطبيعية قياسا رياضيا يلخصها فى قوانين دقيقة كما قلل من أهمية التجربة والملاحظة فحال دون تقدم علم الطبيعة الذى كان يمكن أن يخطو مع السابقين عليه وبخاصة الفيثاغوريين خطوات عظيمة.

ولقد وضح أفلاطون رأيه بهذا الصدد فسجل بكل بصراحة أنه لا يمكن أن يعد المعرفة بالمحسوسات علما على الاطلاق. حتى لو تسامت الى البحث فى أرقى المحسوسات أقمار السماء وكواكبها. يقول ردا على من أخذ يطرى علم الفلك لأنه يوجه أبصارنا الى النظر الى أعلى" أما عن نفسى، فاننى لا أعرف علما يجعل

الذهن يتطلع الى أعلى سوى ذلك العلم الذى يتخذ من الحقيقة غير المرئية موضوعا له. وما دام ما يدرسه المرء شيئا محسوسا، فانه سواء تطلع اليه مشدوها الى أعلى أم خفض عينيه الى أسفل، فلن تكون هذه معرفة علما على الاطلاق. اذ لا يمكن أن يكون ثمة علم بالمحسوس، فالنفس فى هذه الحالة أنما تنظر الى أسفل سواء أكان المرء يدرس وهو راقد على ظهره أم وهو طاف على الماء وما ينطبق على الفلك ينطبق أيضا على الموسيقى.

" وقد وقع دارسو الانسجام Harmony فى نفس الخطأ الذى وقع فيه دارسو علم الفلك فاقتصروا على قياس الأنغام التى تستطيع الأذن سماعها وما بينها من توافق وبهذا كان جهدهم كجهد علماء الفلك عقيما..... أنهم يفعلون عين ما يفعله علماء فيبحثون عن الخصائص العددية فى التوافقات المسموعة ولكنهم لا يرقون الى المشاكل ذاتها أى البحث فى أى الأعداد يكون بطبيعته منسجما وأيها يكون غير منسجم، وفى السبب فى كلتا الحالتين"(١).

على هذا النحو أخذ أفلاطون يتحدث ساخرا عن منهج الفيثاغوريين بعد أن نسى أن تجارب هؤلاء الفيثاغوريين وملاحظاتهم فى الموسيقى والفلك هى التى انتهت بهم الى وضع القوانين الرياضية. لكن أفلاطون لم ير من نفع أو قيمة لهذه القوانين الرياضية الا بقدر ما تنبه الذهن لكى يرقى الى ادراك الخير والجمال واتخذت دراسته للعالم الطبيعى اتجاها غائيا فلم يعن بمعرفة العالم أو تفسير حقيقته من أجل السيطرة على الطبيعة كما كان يفعل السابقون على سقراط بل أصبحت هذه المعرفة موجهة فى النهاية الى تبين الحقيقة المثالية العليا التى يكون فى الاقتراب منها غاية السعادة والطهارة للنفس الانسانية.

ومما لاشك فيه أن موقف أفلاطون فى السياسة والأخلاق هو الذى أملى عليه الاتجاه العام فى فلسفته الطبيعية وقد سادتها فعلا النظرة العامة الى الحياة

---

(١) الجمهورية ٥٢٩ – ٥٣١ ترجمة عربية للدكتور فؤاد زكريا ص ٢٦٧ الى ٢٧١ انظر أيضا محاورة تمارس أذ يحقر أفلاطون من قيمة التجارب التى تجرى على الطبيعة ويرى أن الله وحده هو القادر على هذه المعرفة

Tim. 68 c. d.

الاجتماعية والنفس الانسانية. ففى عالم الطبيعة كما فى المجتمع كما فى الفرد الانسانى صراع دائم بين القوة العاقلة المنظمة والموجهة والتى ينبغى أن يكون لها السيادة على القوة غير العاقلة الميالة للفوضى وعدم النظام، ويدخل أفلاطون عنصرا وسيطا يخفف من حدة الصراع بين الطرفين المتقابلين.

ففى مجال الطبيعة يقوم التعارض بين العقل الالهى أو النفس الكونية وبين المادة ويستعين فى هذا بنفوس الكواكب كوسائط وفى مجال السياسة يقوم التعارض بين طبقة الفلاسفة الحكام والمنتجين وتقوم طبقة الجند بدور الوسيط وفى مجال النفس الانسانية يقوم التعارض بين العقل من جهة والشهوة من جهة أخرى غير أن الحماسة أو القوة الغضبية تقوم بدور الوسيط.

ونقطة البداية فى العلم الطبيعى عند أفلاطون هى محاولة تفسير التغير أو الصيرورة البادية فى الكون، هذا التغير الذى لفت أنظار السابقين على سقراط وانتهوا الى القول بمبدأ ثابت هو أيضا علة هذه التغيرات. وهو المادة التى سموها بالطبيعة Physis. أما أفلاطون فقد لاحظ أن كل متحرك لابد أن يفترض محركا، ولما كان المتحرك من صفاته المادية فقد أصبحت أول شروط المحرك عند أفلاطون هى تجرده من المادية لذلك فقد أنتهى الى أن المحرك والعلة فى حركة الطبيعة هى النفس اللا ـ مرئية وهى التى عرفها فى محاورة فايدروس بأنها المبدأ الأول الذى لايستمد حركته من أى مبدأ سابق عليه والتى منها يستمد الوجود كله حركته فهى الحركة الأولى أو الحركة التى تحرك ذاتها ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الأبدية(٢).

ويصف هذه الحركة الأولية بأنها أزلية أبدية وهى دائريه منتظمة لا تحتاج لمكان لأنها أشبه بالتفاف الكرة(٣).

ويصف حركة هذه النفس الأولية فى محاورة القوانين وصفا يجعلها أقرب الى النشاط السيكلوجى فمن حركاتها التفكير والتروى والظن والفرح والحب

---

(٢) Phidre, 245.

(٣) Kukiophora, rotation of a Sphere.

والكراهية وهى التى يسميها أفلاطون بالحركات الأولية أى حركات النفس الأولية الالهية[٤].

ولا تقتصر مهمة النفس الكونية على مجرد تحريك الكون وأنما يرجع اليها الفضل فى تنظيم هذه الحركة واطرادها على نحو ثابت منتظم. لذلك فينبغى تصور هذه النفس على أنها عاقلة بل أقرب أن توصف بأنها عقل الهى.

وفى محاورة تيماوس يتناول أفلاطون مهمة هذه النفس الالهية فى تكوين العالم بكثير من التفصيل، بيد أنه يلاحظ أن شرحه لهذا الموضوع ما يقدمه فى شكل أسطورى ويقول أن الطبيعة البشرية قاصرة عن تجاوز المعرفة الاحتمالية فى مثل هذه الموضوعات التى تتعلق بفعل الآلهة.

وأهم ما ورد فى محاورة تيماوس بهذا الصدد هو ادخاله فكرة الاله الصانع[٥] الذى صنع الكون وصنع له نفسا كونية تدبره فجاء هنا بازدواج فى فكرته عن النفس الكونية الأولية التى هى العلة فى حركة الكون ونظامه الأمر الذى جعل بعض المفسرين لفلسفة أفلاطون يقصد القول باله متعال وآخر مباطن للكون، والأرجح أن أفلاطون لم يقصد هذا التفسير اذ لا نجد فى المحاورات الأخرى ما يثبت هذه النظرية وأن وجدنا ما يثبت عنده نوعا آخر من ثنائية المبادئ عندما جعل للخير نفسا وللشر خلصة فى محاورة القوانين وهذا ما جعل الكثيرين يجزمون بتأثره الكبير بالشرقيين الفرس والفيثاغوريين.

وخلاصة القول فى هذا الموضوع أن الاله الصانع هو والنفس الكونية الأولية التى ذكرها فى المحاورات الأخرى[٦]. على أنها العلة الأولى فى حركة الكون شئ واحد أما التمييز بينهما فلا يعنى أكثر من الاشارة الى المظاهر المتنوعة لنشاط النفس الالهية ولا يظهر للنفس الكونية فى محاورة تيماوس أى وظيفة هامة فى حين ينسب للاله الصانع مهمة تكوين العالم ونفوس الكواكب والأرض وهى

---

(٤) Laws 897.

(٥) Démiurge, demiurgos.

(٦) انظر محاورات فايدروس وفيليبوس والقوانين.

التى تشاركه مهمة تكوين نفوس البشر والكائنات الحية الأخرى ولذلك يبدو أن افتراض نفس كونية بجانب الاله الصانع هو افتراض زائد عن الحاجة[٧].

أما عن المهمة التى يقوم بها الاله الصانع فى تيماوس فلا تصل الى حد خلق المادة من العدم وأنما تقتصر على مجرد تنظيم المادة الأولية غير المشكلة التى سماها بالقابل Receptacle (Chora) وذلك بحسب النموذج المثالى للموجودات الطبيعية الذى سماه" الحى بالذات" autozoon .

وقد كان دافع الالة الصانع فى تنظيمه لهذه المادة الأولية هو طيبته وميله الى الخير. يقول لأنه كان خيرا فأراد أن يبدل النظام بالفوضى[٨] كذلك ينسب له العناية بالعالم Pronoia [٩] غير أن هذه العناية الالهية عند أفلاطون لا تساوى فكرة العناية الالهية فى الأديان السماوية ولا العناية التى تصورها الفلاسفة الرواقيون فيما بعد اذ تصوروا أن العقل الكونى يتدخل فى تدبير كل صغيرة وكبيرة وتوجيه كل شئ بحسب حكمته، لأن العناية الألهية عند أفلاطون أنما تتلخص فى تحقيق النموذج المثالى فى المادة المحسوسة بقدر الامكان. فالمادة التى صنع منها العالم كانت تتحرك حركة عشوائية غير منظمة. تحركها القوى الآلهية غير العاقلة أو ما سماه أفلاطون" بالعلة الآلية"[١٠] ويفسر أفلاطون النقص الذى يبدو فى العالم المحسوس بأنه يرجع الى معارضة هذه القوى المادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع. ففى المادة عنصر معارض للعقل، وهذه المعارضة الصادرة عن طبيعة المادة هى التى يسميها بالضرورة La necessité وارتباط المادة بالضرورة لم يكن يعنى عند أفلاطون أى ضرورة علمية كالتى نعنيها عندما نتحدث عن الارتباط الضرورى بين العلة والمعلول وانما على العكس كان أفلاطون ينظر الى المادة على أنها شئ يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية بل أمتدت هذه النظرة الى المادة

---

(٧) cf. G. C. Field, The Philos ophy of Plato. Oxford university Press, London 1949 p. 130.

(٨) Tim. 29 e.

(٩) Tim. 30 c.

(١٠) Cause errante, Planaumena aitia. 48 a.

الى أرسطو الذى ربط بين المادة وبين العنصر غير القابل للمعقولية وعدها الطرف المقابل للصورة المعقولة وقد كـان لهذه النظـرة الـى المـادة خطورتها البالغـة التـى عرقلت تقدم علم الطبيعة حتى العصر الحديث حين أحلت الفلسفة الحديثة محـل هذا التصور للمادة تصورا علميا هندسيا.

وقد رأى بعض المفسرين وعلى رأسهم زلـلر ZELLER أن تصـور أفلاطـون للمادة يقترب الى حد كبير من التصورات العلمية عنـد الفلاسفة المحدثيـن، فهـو قد وحد بين المادة وبين المكان وكان يقول بأنها الامتداد الهندسى كما قال ديكارت فيما بعد لكن أفلاطون على الرغم من أنه سمى المادة بأسماء تقـرب بينهـا وبيـن المـاكن فسماها المحـل Topos وأنها مـا توجـد فيـه الأشـيـاء وأنهـا القـابل Receptatcle (Chora) الـذى يمكـن أن يتخـذ كـل الأشـكال الا أن قابليتهـا للتشـكل المسـتمر لا يجعلها شيئا محددا بالذات بل طبيعتها هى الصيرورة المستمرة كما يقول هرقليطـس وهى مبدأ لتتابع الأضداد فهى أشبه ببروتيوس Proteé فـى المتيولوجيا اليونانيـة اذ يتخذ كل الأشكال وأكثر من ذلك[١١] يؤكد أفلاطون أنه لا يمكننا تعقل هذه المـادة أو وضعها موضع العلم الدقيق وانما كل الذى نحسه أزاءها ادراك غـامض هجيـن un rais onnement batard ولهذا فقد انتهت فكرة أفلاطون عن المـادة الـى اعتبارهـا اللامحدود أو اللانهائى apeiron الذى ذكره فـى محـاورة فيليبـوس أو ماهيـة الغير كما يقول فى السفسطائى[١٢].

هذا الوصـف الـذى ذكـره أفلاطـون للمـادة فى محـاورة تيمـاوس يـبرز لنــا معارضتها الدائمة لفعل العقل وهذه المعارضـة انمـا تفسـر لنـا بدورهـا تلـك الثنائيـة التى يقول بها أفلاطون فى محاورة القوانين حيث يتحدث عن وجود علتين احداهمـا نفس خيرة هى علة الخير فى الكون ونفس سيئة هى علة الشر.

---

(١١) cf. V. Brochard et l.. Le devenir dans la philosophie de Platon Bibl Dauri de Congrés interntionale de philosophie IV, 1902.

(١٢) Tim. 50-51, Rileb 15.

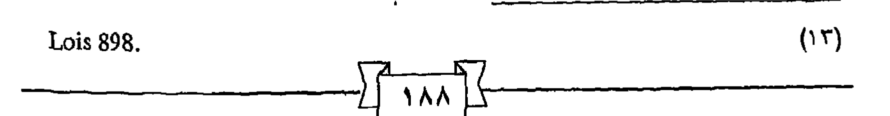
ففى الفصل العاشر من محاورة القوانين يقول أفلاطون ان هناك من الحركات الطبيعية ما يخلو من آثار العقل والنظام ومثل هذه الحركات مصدره نفس أخرى غير عاقلة(١٣).

وليست هذه النفس الاخرى فى رأينا الا العلة الآلية أو الضرورة أو القوى المادية التى أقنعها العقل فى تيماوس وسيطر عليها فأكسبها النظام الذى نشأ به الكون.

وكذلك انتهى أفلاطون فى دراسة الطبيعة الى اثبات فاعلية الآلهة والنفس فقدم الأسس الأولى لبناء المذهب الروحى والتأليه الكونى. ويكفى أن نلقى نظرة على بعض ما يذكره فى محاورة القوانين لنتبين مدى ثورته على التفسيرات والآراء المادية الشائعة عند الشعراء والفلاسفة الطبيعيين الذين فسروا تفسيرات مادية وأخذ يصفهم بالالحاد ويطالب بعقابهم لأنهم جهلوا حقيقة أساسية وهى أن العلة الأولى هى النفس لا المادة، ويقول الغريب الاثينى لكلينياس الكريتى:

" لدينا فى أثينا كتب، علمت أنها لا تدخل بلادكم. بعضها منظوم وبعضها الآخر غير منظوم، وهى تتحدث عن الآلهة، وأقدم هذه الكتب تذكر كيف تكونت السماء وباقى الاشياء من مادة أولية وتتحدث عن سلالة الآلهة وكيف تناسلوا عن بعضهم. وهذه الكتب لا يمكننا منعها لشدة قدمها، ولا أملك مدحها بأى حال من الأحوال، ولا حتى من باب المجاملة للآباء، وعلى كل فلنترك هذه الروايات تمر، ولكن لنرجع الى هذه الاتجاهات الحديثة عند علمائنا المحدثين لأنها المسؤلة فى نظرى عن الخطر الجسيم... فهم يقولون كذلك، ان النار والماء والأرض والهواء موجودة بالطبيعة وبالمصادفة ولا شئ منها يرجع الى الفن. وقد نشأت الموجودات الطبيعية مثل الأرض والشمس والقمر والكواكب من هذه العناصر غير الحية. وتسير هذه العناصر بالمصادفة وبالتأثير المتبادل بين بعضها وبعض، وبتلاقى الأضداد. الحار والبارد، والجاف والرطب، اللين والصلب حدثت السماء وكل ما تحتوى عليه. كما تكونت الحيوانات والنباتات والفصول، وهم يؤكدون فوق ذلك أن

(١٣) Lois 898.



كل هذا قد تم من غير تدخل العقل. ولم يحدث بفضل اله أو بفن، بل بالطبيعة وبالمصادفة فقط[١٤].

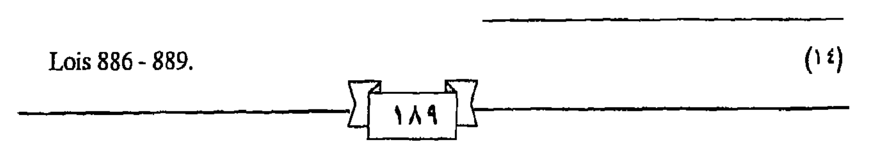
ويتضح مما سبق أن لب المشكلة الطبيعية عند أفلاطون فى أثبات أن النفس أو العقل أقدم وهى علة لجميع الموجودات الجسمانية لأنها علة الحركة فى الطبيعة.

ولنرجع مرة أخرى لمحاورة تيماوس لنرى كيف فسر أفلاطون تكوين هذا العالم.

تكوين العالم فى محاورة تيماوس :

على الرغم من أن محاورة تيماوس تعد دائرة معارف للعلم الطبيعى عند أفلاطون الا أن لها عنده أهمية كبرى تتعلق بأفكاره السياسية والأخلاقية، فقد قصد أفلاطون من كتابتها أن يقدم فيها مدى الاتصال الوثيق بين طبيعة الكون وطبيعة الانسان. ويستهل أفلاطون المحاورة بسرد تاريخ أثينا القديم فيذكر ما بلغته هذه المدينة الخالدة من حضارة زاهرة قبل تسعة آلاف عام وما حققته من نصر على سكان جزيرة" أطلنطيد" غير أن اليونان نسوا تاريخهم القديم فى حين حفظه المصريون. ثم يتشعب الحديث الى البحث فى تاريخ العالم وذلك بمناسبة وجود تيماوس أشهر فلكى أيامهم. وبعد أن ينتهى تيماوس من الدعاء للآلهة يثير مشكلة البحث عما هو ثابت دائم وما هو صيرورة مستمرة فيبين أن النوع الأول هو ما يسمى بالوجود أما النوع الثانى فهو الصيرورة. فاذا تساءلنا لم وجد العالم؟ يقول لأن الله خير فقد فضل النظام على الفوضى ورأى أن ينظم المادة غير المنظمة فيجعل هذا العالم نظاما Cosmos واسترشد فى تكوينه لهذا العالم بالمثل أو بالنموذج الذى سماه الحى بالذات. ولكن لما كان كل حادث جسمانيا وبالتالى شيئا مرئيا ومحسوسا فقد كون الصانع هذا العالم من العناصر الاربعة فأدخل فيه النار ليكون مرئيا والأرض ليكون صلبا والهواء والماء كعناصر متوسطة ووهبه شكلا كرويا وحركة دائرية، ولكن لما كان الحى أفضل من غير الحى فقد صنع له نفسا

(١٤) Lois 886 - 889.



تتخلله وتحيط بجسمه وتوجه سيره[١٥]، واستخدم فى صنع هذه النفس الكونية طبيعتين أو ماهيتين، طبيعة الذات même وهى الماهية البسيطة اللامنقسمة التى بفضلها تعقل النفس المعقولات وطبيعة الغير L'autre أو الماهية المنقسمة التى تدرك المنقسمات الماديات وأضاف اليهما طبيعة ثالثة هى مزيج من الطبيعتين السابقتين واستخدم فى عمله هذا النسب الرياضية والمتواليات الحسابية.. وحين تدور النفس تهب العالم حركته ولما كان لها سبع أنواع من الحركة فقد كون الصانع سبع كواكب سيارة تدور حول الارض هى القمر والشمس والزهرة وعطارد والمريخ والمشترى وزحل وقد خلقهما الله لكى نحسب الزمان بحركتها وجعله صورة للأبدية. وعندما تدور هذه الكواكب فى أفلاكها تصدر منها موسيقى سماوية لا يسمعها الا القليلون فى حالات الجذب وقد قارن أفلاطون بينها وبين الأصوات الثمانية للأوكتاف فنسب لفلك الثوابت وهو أبعد الأفلاك عن الأرض واكثرها سرعة Mété أما فلك القمر فهو أبطأها ولذلك نسب له نغمة الهيباتى hyapté وبعد أن صنع الصانع للكواكب أجسامها النارية الخالدة وهبها نفوسا خالدة ذات حركة خالدة أما الأرض فهى فى مركز الكون ويميل أفلاطون الى القول بأنها ثابتة فقد نص على ذلك فى محاورة فيدون[١٦] كما ذكر فى تيماوس أن مادة الأرض لا تقبل الحركة بخلاف العناصر الأخرى. هذا بالاضافة الى أن نظام الفلك عنده لا يستقيم الا مع القول بثبات الأرض ويفسر أفلاطون اختلاف العناصر الأربعة التى يتكون منها جسم العالم تفسيرا يظهر تأثره بفلسفة الفيثاغوريين والذريين على وجه الخصوص. فقد ذهب الى أن العناصر الأربعة هى مسطحات ذات سمك يمكن ردها الى مثلثات ذات أشكال مختلفة[١٧] فمن هذه المثلثات تتكون ذرات مختلفة الشكل ومختلفة الكيفيات تبعا لهذا الاختلاف فى الشكل غير أن أفلاطون قد أضاف كثيرا من الغموض الى نظرية الذريين الذين استفاد منهم كثيرا ويظهر هذا الغموض فى ما أضافة الى نظريتهم من آراء مثل قوله ان الذرات قابلة للتغير بتأثير المكان.

---

(١٥) Tim. 34 - 37.

(١٦) فيدون ٩٩ la metéorologie

(١٧) تيماوس ٥٣ – ٥٥

كذلك لم ينجح فى تقديم نظرية واضحة تقوم مقام الفضاء أو الخلاء الذى افترض وجوده الذريون ولم يقتصر فى وصفه لخواص الذرات الكيفية على شكلها الهندسى وانما أضاف اليها صفات كيفية أخرى.

ولما كان عنصر الأرض أو التراب مكونا من ذرات مكعبة الشكل فقد أصبحت أقل العناصر قابلية للحركة فى حين أن النار أصبحت أكثرها قدرة على الحركة لأنها ذات أطراف مدببة أشبه بالشكل الهرمى ويمكن للعناصر أن تتحول الى بعضها عن طريق التكثف والتخلخل، فعندما يتكثف الماء يتحول الى أرض وحجارة أما اذا تخلخل فانه يتحول الى هواء اذا تخلخل تحول الى نار(١٨)، ويتسع بحث أفلاطون فى الطبيعة لتفسير نشأة المعادن المختلفة عن تفاعل هذه العناصر مع بعضها ودراسة كثير من الظواهر الجوية تلك الدراسة التى يظهر تأثيرها فى دراسة أرسطو فى كتاب الآثار العلوية.

وفى نهاية المحاورة يعنى أفلاطون بتركيب الكائنات الحية فأجسامها مركبة من العناصر الأربعة واحساسها بالحرارة والبرودة يؤكد وجود النار والماء فيها بل ان النار فيها هى مبدأ يساعدها على الحركة أما الأرض فهى العنصر الرئيسى فى بناء أجسامها. ويسترسل الى الحديث عن تشريح الجسم الانسانى فيتحدث عن أعضاء الجسم وبخاصة القلب والكبد والرئتين والحجاب الحاجز والعضلات المختلفة وتركيب الجهاز الهضمى وغايته من كل هذه الأبحاث هى بيان الغائية السارية فى العالم الطبيعى واظهار النظام والتناسق فى تركيب الجسم الانسانى بحيث يظهر كيف يمكن للنفس أن ترتبط به وتوجهه. وبعض أعضاء الجسم ذات أهمية خاصة فى تحقيق هذا الاتصال، فالعنق مثلا هو الفاصل بين مكان النفس العاقلة والنفس الغضبية وهو فى نفس الوقت معبر يصل بين هاتين النفسين، والحجاب الحاجز فاصل بين النفسين العاقلة والغضبية وبين النفس الشهوانية. والقلب يقوم بمهمة الربط بين كل أجزاء الجسم عن طريق الدم أما الكبد فهو مركز النفس الشهوانية وعلى سطحه الأملس تنعكس كل الصور الصادرة من العقل الى هذا الجزء. ويذكر أفلاطون كثيرا من المعلومات عن فسيولوجية الجسم الانسانى

---

(١٨) تيماوس ٤٩

ويعنى بوظائف التغذى والتنفس وعمل الحواس، فيفسر الابصار بأنه يحدث بفعله " نار بصرية feu visuel " تخرج من العين فتلتقى بالنار الموجودة فى سائر الأشياء المبصرة وفقا لقانون أن الشبيه يدرك الشبيه وهى النظرية التى عرفت فيما بعد عند علماء الاسلام باسم نظرية الشعاع وقد وجه لها العالم الاسلامى الكبير الحسن بن الهيثم نقده فى أبحاثه عن علم المناظر(١٩).

ومما لا شك فيه أن تلك الحصيلة الكبيرة من المعلومات الطبيعية والفلكية والطبية تعد برهانا قويا على اطلاع أفلاطون على أحدث مكتشفات عصره فى هذه العلوم غير أنه لم يكن يرجو من معرفته بها شيئا أكثر من الكشف عن علاقة العالم الطبيعى بالانسان أو صلة هذا العالم الاكبر بالعالم الاصغر.

الانسان :

أما الانسان فهو عند أفلاطون المشكلة الرئيسية التى دفعته الى البحث فى شتى المجالات ليبين طريق سعادته وخيره. والانسان عند أفلاطون كائن ذو طبيعة ثنائية فهو بماله من نفس ينتمى للعالم العقلى الالهى الخالد وبما له من جسد ينتمى للعالم الحسى الفان وحقيقته وجوهره هى النفس الانسانية ففى محاورة القيبادس نفس توجه بدنا. أما عن طبيعة النفس الانسانية فهى من طبيعة الآلهة الخالدة فقد صنع الله نفس الانسان من جوهر نفوس الكواكب الخالدة غير أنه لما كان لا يليق بالخالد أن يصنع ما هو فان فقد ترك لنفوس الكواكب صنع الأجزاء الفانية من نفس الانسان ونفوس الكائنات الأخرى الفانية. ورغم أن النفس الانسانية تبدو حادثة فى محاورة تيماوس الا أن أفلاطون قد أكد فى المحاورات الأخرى مثل محاورة فيدون وفايدروس أن النفس كانت منذ الأزل تعيش مع الآلهة فى العالم العقلى الذى يفوق السماء حيث كانت تشاهد المثل الخالدة للجمال فى ذاته والخير فى ذاته. وكانت كما يصفها فى محاورة فايدروس تتبع موكب الآلهة فى دورات معينة غير أنه نظرا لفقدانها توازنها تسقط فى أجسام البشر وما تنفك تسعى بعد ذلك الى حياتها الاولى(٢٠) فالنفس بحسب هذا الوصف أزلية خالدة.

---

(١٩) أنظر الحسن بن الهيثم وأبحاثه فى علم المناظر للدكتور مصطفى نظيف.

(٢٠) فايدروس ٢٤٨

أما عن طبيعتها فهى أيضا طبيعة مزدوجة وتنطوى على صراع مصدره اختلاف مكوناتها، فالنفس الانسانية حصيلة ثلاث قوى، العقل الذى يميل دائما الى الخير Nous وتقابله الشهوة epithumia التى تسعى دائما الى أرضاء الحاجات المادية والقوة الوسيطة التى قد تنحاز الى أحد الطرفين هى الحماسة أو الغضب thumos وقد ذكر أفلاطون هذه القسمة الثلاثية للنفس فى محاورة الجمهورية[٢١] كما ذكرها أيضا فى محاورة فايدروس[٢٢] فقد شبه النفس فى محاورة فايدروس بعربة يقودها سائق وجوادان مجنحان، أما السائق فيرمز للعقل القائد الموجه وأحد الجوادين أبيض اللون مطيع هو رمز للحماسة أما الآخر فأسود اللون جامح رمز للشهوة، وتتوقف سعادة النفس فى الحياة الدنيوية الآخرة على حسن قيادة السائق فسقوط النفس فى الجسد يرجع الى ضعف جناحيها الناتج عن رعونتها وعدم قدرتها على مسايرة ركب الآلهة ومعاينة المثل فى العالم السماوى وخلاصها فى الحياة الدنيوية مرهون بطهارتها وحسن قيادة العقل لها.

وكما عنى أفلاطون بتفسير طبيعة النفس يعنى عناية فائقة بمصيرها ويستقى من الفيثاغوريين وأتباع الديانات السرية خاصة الأورفيون آراءهم فى التناسخ والخلود.

يذكر فى محاورة فيدون أن النفس اذا تطهرت من علاقتها بالجسد مالت الى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية. أما التى لم تتطهر والتى انقادت للجسد وتعلقت بالماديات وكرهت الحكمة فانها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة بالأبدان فتولد من جديد فى جسم آخر يوافق طبيعتها السيئة، فالنفس الشهوانية الدنيئة توجد فى حمار أو حيوان مثله، أما الطاغية المؤذية فيناسبها جسم ذئب أو صقر. أما غير المؤذية التى أهملت الحكمة فقد توجد فى حيوان اجتماعى كالنحل أو النمل[٢٣].

ويكرر أفلاطون حديثه عن التناسخ فى محاورات أخرى غير أنه يؤكد من جهة أخرى خلود النفس ويقدم الأدلة العقلية التى تثبت هذا الخلود فى محاورة فيدون، وأول هذه الأدلة يعتمد عل فكرة تعاقب الأضداد فمن الصغير يخرج الكبير

---

(٢١) الجمهورية ٤٤٣

(٢٢) فايدروس ٣٥٣

(٢٣) فيدون ٨٠ – ٨٢

ومن الضعيف يولد القوى وهذا ما ينطبق بدوره على الحياة والموت فالموت يتولد من الحياة كما تتولد الحياة من الموت حتى تستمر الدورة سارية فى الطبيعة والدليل الثانى يعتمد على نظريته فى التذكر. فالتذكر يفترض أن النفس كانت موجودة قبل وجودها فى الجسد ويترتب على ذلك أن تظل موجودة بعد مفارقتها للجسد وفقا لقانون توالى الأضداد السابق ذكره.

والدليل الثالث ويعد أهم هذه الأدلة فيتلخص فى أن النفس ما دامت تدرك المثل العقلية الخالدة فطبيعتها مماثلة لطبيعة ما تدركه فهى اذن بسيطة التركيب مثلها لا تتعرض للفساد أو الانحلال الذى يصيب الأجسام وما دامت النفس تشابه المثل وتشارك فى مثال الحياة فلابد أنها خالدة لأن ما يشارك فى الحياة لا يقبل الضد وهو الموت.

كذلك أيضا تنتهى محاورة الجمهورية الى تأكيد نفس هذه القضية ففى أسطورة أرين أرمنيوس البامفيلى يصف أفلاطون كيف تلقى كل نفس حسابها يوم الدنيوية فقد كان"ار" قد قتل فى معركة وظل عدة أيام فى عداد الموتى ثم عاد للحياة مرة أخرى وأخذ يقص على مواطنيه ما رآه فى العالم الآخر من حساب عادل تعود بعده النفوس الى الحياة فى صورة أخرى وتختار الحياة التى ستحياها بعد ذلك ويروى كذلك كيف يعذب الطغاة والمسيئون عذابا لا مثيل له فى حين تسعد النفوس الخيرة بسعادة لا تضارعها سعادة على وجه هذه الأرض.

الفصل السادس

الفلسفة السياسية

لعل أهم ما يلفت نظر الباحث فى فلسفة أفلاطون السياسية هو موقفه من الحياة السياسية فى عصره، فموقفه من الديمقراطية الاثينية من جهة وتجاربه ومغامراته المتكررة فى سياسة صقلية من جهة أخرى يشكلان أهم معالم حياته السياسية.

ولقد كان أفلاطون ينتمى لأسرة أرستقراطية تولى اثنان منها زعامة الحزب الأرستقراطى وكرسا حياتهما لخدمته. فخاله" خارميدس" قتل فى سبيل الحزب بعد معركة وقعت بين الارستقراطيين والديمقراطيين عام ٤٠٣ وهى معركة مونيخيا، أما كريتياس قريب أمه فكان ضمن الطغاة الثلاثين المتطرفين من الأرستقراطيين هؤلاء الذين بلغ بهم الشطط أن أعدموا ثيرامين المعتدل بعد أن أستولوا على الحكم بمساعدة القائد الاسبرطى ليساندر حول عامى ٤٠٦ و ٤٠٥ ولكن الديمقراطية سرعان ما جمعت صفوفها بعد ذلك وتمكنت من القضاء على حكم الطغاة الأرستقراطيين وكانت محاكمة سقراط بداية سياستها فى التنكيل بأعدائها. ولما قضت الديمقراطية على سقراط بالأعدام لجأ أفلاطون الى ميجارا فى حماية أقليدس ممثل الفلسفة الايلية فى ذلك الوقت، وقد كان هذا الهرب فى الواقع ضرورة لأن أثينا لم تكن ترحب بأصدقاء سقراط.

وبعد ذلك بدأ أفلاطون سلسلة رحلاته الى مصر وقورينائية وصقلية. وفى صقلية اتصل بحاكم سيراقوصة ديونيسوس الأول. وكانت سيراقوصة من أكبر الممالك التجارية فى ذلك الوقت بل منافسة لتجارة أثينا. وتبين أفلاطون أن حكم ديونيسوس لا يتفق ومبادئه السياسية فنشب خلاف بينهما انتهى بارسال أفلاطون أسيرا فى جزيرة أجينا حيث بيع فى سوق الرقيق وعرفه أحد أصدقائه من قورينائية ففداه ورجع أفلاطون الى أثينا. ولكنه لم يترك سيراقوصة فى هدوء بل

ظل متتبعا لأحوالها السياسية متآمرا مع ديون صهر ديونيسوس لاقتناص الفرصة المناسبة لتحقيق مدينته الفاضلة[1].

وعلى ضوء هذه الظروف السياسية يمكن أن نتبين العوامل التى أثرت فى نظرياته الخاصة بالعدالة ونظام الحكم فى دولته المثالية.

أولا - نظرية العدالة :

يبحث أفلاطون فى محاورة الجمهورية مشكلة تعريف العدالة وتظهر لنا فى هذه المحاورة شخصيات رئيسية ثلاث تمثل أهم اتجاهات السياسة الاثينية فى نهاية القرن الخامس ق.م . فشخصية السفسطائى تراسيماخوس تمثل فى الواقع الحزب المتطرف من الديمقراطية، ومن الطبيعى ألا يوافق على آراء سقراط فى أن للعدالة مثالا خالد لا يتغير ويلجأ الى تعريفات للعدالة ويقدم آراء تمثل ما كان يلجأ اليه كثير من الثائرين الداعين لاستخدام القوة لمصلحة الأكثرية. فيقول : ان العدالة هى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى فالقوانين السياسية فى رأيه يضعها دائما الأقوى ولمصلحته لأن الحاكم يفرض على المحكوم القوانين التى تحقق مصلحته هو لا مصلحة المحكوم. أما عن شخصية سيفالوس التى تبدأ بها المحاورة فتشمل الموقف المعتدل فى سياسة الديمقراطيين. فسيفالوس شيخ لا يتطرف فى رأيه كعادة الشيوخ،

---

(١) اذا حاولنا تقصى الأحوال السياسية فى سيراقوصة فى ذلك الوقت نتبين أن ديونيسوس الأول كان من أعظم حكام سيراقوصة، اذ أصبحت دولته أقوى دولة فى صقلية بل صارت من القوة بحيث قهرت اسطول أثينا فى عامى ٤١٣ ، ٤١٢، وخلع عليها هذا الانتصار ما خلعه انتصار أثينا على الفرس من زهو، وقد ساعدت اسبرطة سيراقوصة فى هذه الانتصارات. غير أن التحالف مع اسبرطة لم يكن يتم الا تحت ضغط ظروف الحرب، فما كادت تنتهى الحرب حتى بدأت الأحزاب الديمقراطية تنادى فى سيراقوصة برفض التحالف مع اسبرطة أكثر مدن اليونان رجعية، واستطاع الديمقراطيون بقيادة ديوكليس طرد القائد هرموقراطس داعية التحالف الاسبرطى وقتله عام ٤٠٧ ق.م. — ومن بعد هذا الانقلاب استطاعت الديمقراطية أن تثبت أقدامها بفضل ديونسوس الأول الذى أقتضى آثار بريكليس فى أثينا، ولكن ليس غريبا أن تنتهز الأحزاب الارستقراطية الفرصة بعد موت ديونسوس الأول للاستيلاء على الحكم. وقد حاول ديون أن يجعل ولاية العهد لابن ديونيسوس الطفل ليكون وصيا ولكن تمكن الابن الأكبر من الوصول الى الحكم وحكم باسم ديونيسوس الثانى، وحاول ديون الاستعانة بأفلاطون غير أن محاولة أفلاطون باءت بالفشل ازاء قوة الحزب الديمقراطى فى سيراقوصة، وعاد أفلاطون الى أكاديميته وانصرف لحياة التأمل والفكر.

كان جده من الاثرياء أما أبوه فقد ضيع الكثير وكل أمله أن يترك لاحفاده قدر ما تركه جده لأبيه والمعروف عنه أنه كان من أثرياء الصناعة وكان يملك مصنعا لصناعة الأسلحة فى ميناء بيرايوس يعمل فيه عدد كبير من العبيد ويبدو أنه كان من مؤيدى الديمقراطية المعتدلة ويقدم تعريفا للعدالة يناسب رجال الأعمال فيقول أن العدالة هى اعطاء كل ذى حق حقه.

أما سقراط ثالث شخصيات هذه المحاورة فيمثل موقف الفلسفة الأرستقراطية المحافظة التى تدافع عن مثال ثابت للعدالة مستمد من التقاليد القديمة للاجداد. ومن الطبيعى أن يشتد النقاش بين سقراط وتراسيماخوس ممثل الطرف المقابل له فى السياسة والأخلاق، ويوجه سقراط كل جهده لتنفيذ أراء تراسيماخوس ويقول أن الحاكم لا يعمل لمصلحته بل لمصلحة الرعية ولذلك فهو يعوض عن ذلك بالأجر الذى يتقضاه ويأخذ فى البحث عن تعريف لحقيقة العدالة تلك الحقيقة الثابتة التى لا تتغير مهما تعددت أمثلتها وينتهى الى القول بأن العدالة هى فضيلة النفس الانسانية التى متى توفرت للانسان تحققت له السعادة فى الدنيا والآخرة على السواء. ثم يتدخل فى المناقشة شابان يريان أن العدالة ليست فى التزام الفضيلة بل فى التظاهر بها من أجل المنفعة. ولكن سقراط لكى يعرف لهما العدالة يدعو الجميع الى البحث عن العدالة فى الدولة لأنها ستظهر لهم بصورة مكبرة فتكون أكثر وضوحا، ذلك لأن النفس الانسانية ليست فى الواقع سوى صورة مصغرة من الدولة.

ويبدأ سقراط فى تفسير قيام الدولة ويذهب الى أنه لا يوجد فرد يمكنه أن يكفى بنفسه حاجاته الضرورية للمعيشة، لذلك لابد من اجتماع مجموعة من الصناع والبنائين والمزارعين غير أن زيادة الانتاج تؤدى الى قيام التبادل التجارى والتوسع فيه فتنشأ التجارة الخارجية واستعمال النقود، ثم تظهر الحاجة الى الكماليات فتتعقد العلاقات بين الناس وتنشأ المنازعات التى تؤدى الى قيام الحروب فتظهر الحاجة الى الجند التى تتكون منهم طبقة الحراس فنختار المتفوقين منهم لنعلمهم الفلسفة ونجلسهم على مقاعد الحكم.

ويأخذ أفلاطون بنظرية فى العدالة تعتمد على فكرة التخصص فى السياسة بحسب المواهب التى خصت الطبيعة بها طبقات الشعب، وبحسب ما وهبتهم

الطبيعة من ميزات يقسم الأمة الى طبقتين، طبقة الشعب المنتج، وطبقة الحراس فتتوفر فيهم فضائل الشجاعة والحكمة، أما الشعب ففضيلة أفراده الاعتدال، وهو يعنى عنده عدم التطرف والتزام المرء لحدوده، وكذلك تتحقق العدالة فى الدولة عندما تعكف كل فئة على عملها الذى هيأتها الطبيعة له ولا تحاول أن تتدخل فى أعمال الطبقات الأخرى.

وبذلك يبعد أفلاطون طبقات الشعب المنتجة عن التدخل فى توجيه سياسة الدولة ويقصرها على طبقة أرستقراطية لها كل الفضائل والامتيازات بحكم الطبيعة ويذهب أفلاطون فى تأكيد الفصل بين طبقات المجتمع والتمييز بينها الى حد تحبيذ اشاعة كذبة يرى أنها ضرورية وحيوية لكى تلتزم كل طبقة من طبقات المجتمع بحدودها عن اقتناع.

يقول:"لقد تحدثنا منذ برهة عن بعض الأكاذيب الضرورية ولننظر كيف يمكن أن نعلم الحكام والمواطنين هذه الأكذوبة. أنها أكذوبة فينيقية قديمة رددها الشعراء ولكنها لم تشع بيننا فى هذه الأيام ولذلك سيكون من الصعب اقناع الناس بها. غير أننى سوف أحاول أن أقنع بها الحكام أولا ثم باقى المواطنين... سوف أخبرهم أنهم جميعا قد ولدوا من الأرض فهى أمهم وعليهم حمايتها والدفاع عنها وعليهم أن يعدوا بعضهم البعض اخوة ولكن الاله الذى خلقهم قد خلط معدن بعضهم بالذهب ليهيؤهم للحكم وهؤلاء هم أثمن الجميع أما من أعدهم للحراسة والحرب فقد خلط معدنهم بالفضة أما الباقى ممن أعدهم للصناعة والزراعة فقد خلط طبيعتهم بالبرونز. وسوف يرث الأولاد معدن آبائهم فى الغالب.

ولكن قد يحدث أيضا أن يولد نسل من فضة لسلف من الذهب أو نسل من ذهب لسلف من فضة أو تغيرات مماثلة فى المعادن الأخرى. لذلك فقد فرض الاله على الحكام خاصة أن يعنوا بالمحافظة على نسلهم وأن يراقبوا بحذر كبير المعدن الغالب على نفوسهم بحيث لو حدث أن امتزج معدن أبنائهم بالبرونز أو الحديد فعليهم ألا تأخذهم بهم شفقة وأن يطبقوا عليهم العدالة فينزلوهم الى طبقة الصناع والزراع. أما أن وجد من بين أبناء الصناع والزراع من يكشف عن طبيعة الذهب

أو الفضة فلسوف يرتفع الى منزلة الجند أو الحكام ذلك لأن هناك نبوءة تقول ان الدولة تفنى ان حكمها البرونز أو الحديد"[٢].

ثانيا ـ نظام الحكم فى الدولة المثالية :

قدم أفلاطون فى محاورة الدجمهورية نظاما لدولته المثالية أول ما يتميز به هذا النظام أن يشبه الدولة بالجسم العضوى، الرأس فيه ترمز لطبقة الحكام، لها القيادة والسيطرة على باقى الاعضاء. والفرد فيه كالاصبع أو أى عضو آخر ينفذ ما يمليه الرأس من تعليمات، ويترتب على ذلك أننا لا يمكن أن نعتبر للفرد كيانا مستقلا عن المجموع. بل تطرف أفلاطون فى هذه الفكرة الى الاحد الذى أنكر فيه الحقوق الطبيعية للفرد خاصة فى رأيه عن شيوعية الحكام.

لذلك تتصف دولة أفلاطون بأنها دولة كلية(شمولية Totalitarian) أى أن الدولة ليست مجرد مجموع أفرادها، كما أن الجسم الانسانى ليس مجرد مجموع أعضائه وانما هى كيان يعلو على مجموع الأجزاء وفى هذا الكيان، تختلف علاقة الأعضاء بالكل باختلاف أهميتهم النسبية. فمثلا الرأس أو القلب لا يساويان الاصبع أو القدم، ومن الواضح أن الدولة الكلية تختلف عن الدولة الديمقراطية التى تدعو الى المساواة بين الأفراد Equalitarian state ولقد كان فى اليونان من دعا الى المساواة الكاملة بين أفراد الدولة فى الحقوق السياسية مثل انطيفون وهيبياس من السفسطائيين.

فالمساواة تقضى بالغاء الامتيازات الطبيعية ولا تقر التفرقة بين الأفراد فى الحقوق السياسية على أساس الاختلاف البيولوجى الذى قسم أفلاطون على أساسه طبقات الدولة وذهب الى أن قيام بعض الطبقات بوظائف البعض الآخر هو أشد أنواع الفساد وأول أسباب هدم العدالة فى الدولة ذلك لأنه لو ترك الحكم لمن لم تهيأه الطبيعة لتولى مهامه بمعنى آخر لو تدخلت لطبقات غير المهيأة للحكم لانقلبت الأوضاع كما لو تدخل المريض الجاهل فى فن الطبيب، لهذا فقد ذهب الى أنه لابد من أن يترك الحكم للفنيين فيه. باختصار لمن يكونون فى الدولة محل الرأس من

---

(٢) الجمهورية الباب الثالث ٤١٤ – ٤١٥

الجسم للاعقل والاكثر علما أو للفلاسفة ولكن كيف نهيئ للدولة هذه الطبقة من الحكام الفلاسفة؟

تربية الحكام فى الجمهورية :

يختار أفلاطون من تميز من الأطفال بمواهب طبيعية فى الذكاء والقوة البدنية ويتولاهم منذ صدر طفولتهم بالتربية والعناية حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية. ويراقب كل ما يصل الى أسماع هؤلاء الأطفال من قصص ترويها لهم مربياتهم أو ما يغذى نفوسهم من فنون ومن آداب، فلن تروى لهم أساطير هوميروس وهيزيود التى تشوه سير الآلهة والأبطال وتثبت فيهم الخوف من الموت. كذلك يستبعد الشعر المسرحى الذى تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع. بل يحدد لهم ما يجب الاستماع له من أنواع الموسيقى فلا يسمح الا بأبسط الأنغام وأكثرها قدرة على ايضاح التناسب والجمال الذى يؤثر على نفوسهم فيبعث فيها بالتالى الائتلاف والجمال.

ولا يغفل أفلاطون تربية هؤلاء الحكام الفيزيقية فيفرض عليهم التمرينات الرياضية ويراعى نظام تغذيتهم حتى لاتعتل أجسامهم. فاذا ما بلغوا العشرين يكونون قد أرهفت أذواقهم بالموسيقى وبالفنون الجميلة. وقيت أجسامهم بالتربية الرياضية ويكونون قد صاروا أهلا لتلقى العلوم العقلية فتبدأ فى تعليمهم العلوم الرياضية والفلسفية. وهذا الاعداد هو الذى كان أفلاطون ينوى فرضه على طلاب الأكاديمية. ويشترط أفلاطون ضرورة تعليم الحراس الرياضة لأنها العلم الذى ينبه العقل ويعده ليدرك المعقولات المجردة. وأول علم من علوم الرياضة هو الحساب فعلم الهندسة ثم الفلك فعلم النسب الصوتية فى الموسيقى أو الائتلاف الموسيقى Harmonics وتظل هذه العلوم تدرس لمدة عشر سنوات من العشرين الى الثلاثين، وبعد سن الثلاثين يمكن لهؤلاء الحراس أن يتعلموا الفلسفة لمدة خمس سنوات.

ولن يسمح بدراسة الفلسفة لكل من أتم دراسة الرياضيات بل لمن استفاد من هذه الدراسة فأمكنه أن يربط بين هذه العلوم الرياضية بعضها ببعض ويصل منها الى نظرة شاملة تجعله يدرك الغاية القصوى وراءها جميعا.

فاذا نجح فى هذه الدراسة انضم لطبقة الحراس الذين توكل لهم القيادة الحربية والحكم فى الدولة ويظل يتمرس بتجارب الحياة العملية مدة خمس عشرة سنة، فاذا ما بلغ الخمسين انصرف الى عالمه الفكرى يتأمل ما فيه من خير وحق وجمال ويسدى النصح للدولة ويكون حاكما يعتد برأيه ويكرم بعد موته تكريم الأبطال. ويجعل أفلاطون لهؤلاء الفلاسفة الحكم المطلق الذى لا يحد من سلطتهم بشر ولا قانون ويدافع عن الحكم المطلق للفلاسفة بقوله أن الحاكم هو خادم للدولة يحفظ فيها التوازن بين الطبقات ويحافظ على حدود المدينة ولكى يضمن للحكام قيامهم بهذه المهمة يقدم نظريته فى شيوعية الحكام.

شيوعية الحكام فى الجمهورية :

يتطرف أفلاطون فى تأكيد نظام الحكم حتى يلغى الحقوق الطبيعية للفرد فى الملكية الخاصة وفى تكوين الأسرة، وذلك امعانا منه فى تقوية اتحاد طبقة الحراس.

أما بقية أفراد الشعب فتتم وحدتهم بالخضوع لهذه الطبقة الحاكمة وقد تأثر أفلاطون فى فكرته هذه عن حياة الحراس بنظام الحكم الذى ظهر فى أسبرطة، حيث كان الحكم فيها بيد قلة من الغزاة المحاربين الذين استولوا على أقليم مسينا الزراعى الكبير وكان لابد أن يظل هؤلاء الغزاة متحدين باستمرار لضمان خضوع الأعداد الغفيرة من سكان البلاد الأصليين الذين كان يطلق عليهم اسم Helots، والذين كانوا يثورون كثيرا على حكم تلك الارستقراطية الدورية الغازية.

وكان لابد أن يكون المثل الأعلى للحكام فى أسبرطة هو مثال الجندية، ومن هنا كانت التربية الأرستقراطية فى أسبرطة تربية عسكرية قاسية، كانت تقدم القوة البدنية على كل شئ وتقر بنظام قتل الأطفال الضعفاء. بل ساد هذا النظام الاسبرطى فى كريت حيث كانت توجد صلات وروابط بين الطبقات الدورية الحاكمة فيها وفى أسبرطة، وكانت النوادى المنتشرة فى أنحاء بلاد اليونان تقوم بمهمة التقريب بين المواطنين.

ويظهر تأثر أفلاطون بنظام أسبرطة عندما يتناول تربية الحراس فنجده يشترط ضرورة اتصافهم بالشجاعة ويهيئ لهم حياة أشبه بحياة الجند فى

المعسكرات كل ما فيها مشترك ويسمح للمرأة بأن تكون حارسة ومحاربة وأن تتلقى نفس التربية والتعليم الذى يعرض على الرجال، وقد ثبت أن النساء فى أسبرطة كن قد حصلن على حرية كبيرة جدا ان قورنت بحرية مثيلاتهن الاثينيات هذا فى الوقت الذى كادت الحرية السياسية تنعدم فيه بالنسبة لمواطنى أسبرطة. فقد تميز الحكم فى أسبرطة بتبعية الفرد لنظام الدولة تبعية صارمة، فلم يكن لمواطن أسبرطة الحر أن يمارس التجارة أو يقوم بأى مهنة أخرى أو يزرع أرضه بنفسه وذلك لكى ينصرف الى تكوين نفسه من أجل خدمة الدولة. وكانت الدولة تفرض على مواطنيها الزواج وتتولى مهمة تربية الأطفال ولما كان الرجال يعيشون فى المعسكرات معظم وقتهم فقد توفر الفراغ فى حياة النساء وأخذن يمارسن كثيرا من الأعمال التى لم تكن الأثينيات يمارسنها.

كذلك استقى أفلاطون الخطوط الرئيسية لنظام مدينته المثالية من النظم السائدة فى أسبرطة ورأى أن تدخل الدولة فى اتمام الزيجات فى طبقة الحكام وذلك لكى تضمن انجاب نسل ممتاز يرث عن آبائه السلالة النقية على نحو ما يقول أتباع مذهب نقاء السلالة eugenisme ويوهم الأزواج والزوجات أن اختيارهم قد تم بالقرعة أما الأولاد فتتولى تربيتهم مربيات مختصات لكى تتفرغ الأمهات لأعمال الحكم والدفاع.

ويختلط الأطفال ببعضهم حتى لا يعرف أحد منهم أباه ولا أمه بل سيدعو كل من كانوا فى سنه أخوته وكل من كان فى سن والديه أبا وأما ولقد كان قول أفلاطون بشيوعية الحكام وتحرر النساء هما الموجتين العاتيتين اللتين ألقا بهما فى الجمهورية بعد قضيته الأولى فى تولى الفلاسفة الحكم.

وبعد أن قدم أفلاطون الصورة المثالية للمدينة، بحث فيما حوله من حكومات فرتبها بحسب اقترابها من هذا النموذج المثالى. وكانت أسبرطة نموذج الارستقراطية الحربية وأثينا نموذج الحكومة الديمقراطية أما سيراقوصة فكانت أقرب لحكومة الطغاة.

كان حكمه على هذه الحكومات هو مـن جهـة أخرى حكم فـى الوقـت نفسـه على الاخلاق التى تسود عند أفرادهـا[٣]. وقد انتهى الى ما يشبه فلسفة تاريخية تعتمد على قانون تدهورها من المثل الأعلى الى الصور الأدنى منه.

فاذا كانت حكومة الفلاسفة هى الحكومة التى تستند على القوة العاقلة فان من الحكومات الأخرى ما يستند على القوى الأخرى. ويمكن أن ترتب الحكومات التى تلى الحكومة المثالية على النحو التالى:

حكومة الارستقراطية الحربية Timocracy :

وفيها يتنحى العقل للحماسة أو للقوة الغضبية اذ يحدث نتيجة للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلا لا يماثل طبيعة آبائه فـى الاصالـة والامتياز ويتولى الحكم رجال لا يسعون الى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب وللقنص وتتجه آمالهم الى المجد الحربى. غير أن فساد الحكم يؤدى الى أن يتحول الحكام عند تقدمهم فى السن من رجال يمجدون الشرف العسكرى الـى رجـال يسـعون الـى الثراء وعندئذ يصير الحكم الى الأقلية الغنية فتسمى بالأوليجارشية.

حكومة الأوليجارشية :

وفى حكم الأوليجارشية يصبح الجميع عبيدا للمال ويأتى اليوم الذى تنقسم فيه الدولة الى فئة قليلة تتركز فى أيديها الثروة وأكثرية فقيرة أكثر قوة وأوفر قسطا من الفضيلة فينتهـى الصـراع بينهما بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم فتنادى بالمساواة للجميع وتسمى بحكم الشعب أو الديمقراطية.

حكومة الديمقراطية :

ولا تتجه شهوة هذه الحكومة الى المال وحده كما كان الحال فى الأوليجارشية بل تطلق العنان لكل الشهوات بـلا تمييز ولا تنظيم وتستعمل القرعة فـى تقليد الحكم للافراد امعانـا فـى الديمقراطيـة وبهذا الوصف يخلـط أفلاطـون بيـن نظـام الديمقراطيـة والفوضى فكل شئ فيها جائز حسب أهواء الأكثرية ويبدو النظام جميلا كالثوب

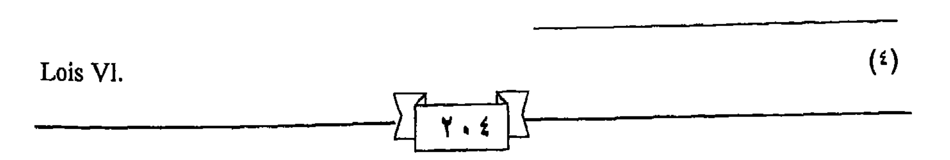
(٣) انظر الفصل الثامن من محاورة الجمهورية.

المزرقش بكل الألوان لكنها تجيز كل شئ تحت شعار الحرية وتبيح كل الشهوات ولكن تدهور الحكم ينتهى بالديمقراطية الى الاستبداد أو الطغيان.

حكومة الطغيان Tyranny :

ويعد أفلاطون حكم الطغاة أسوأ أمثلة الحكم فيقول ان زيادة الحرية تؤدى الى نقيضها أو الى العبودية وذلك حين يتولى الحكم طاغية يطلق العنان لشهواته فيكون على طرف نقيض من الفيلسوف الذى يسعى الى الحكمة. وفى ظل هذا الحكم يأبى الجميع الخضوع لأى نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها اذ يعتمد الطغيان على أسوأ أنواع الشهوة شهوة الشر والعدوان فتختفى العدالة من الدولة ويسودها الظلم والتعاسة ذلك لأن العدالة يترتب عليها السعادة ويأخذ أفلاطون يقارن بين سعادة الحاكم العادل الفيلسوف وبين شقاء الطاغية. ويبدو أن أفلاطون فى حديثه عن الطغاة انما قد تأثر بطغاة عصره الفاسدين ولم ينصف الدور التاريخى الذى قام به طغاة القرنين السابع والسادس ق.م . أولئك الذين استطاعوا أن ينصفوا طبقات الشعب من الظلم الواقع على كاهلهم وعملوا على احياء نهضة حضارية وثقافية كبرى فى مدنهم.

تلك هى دولة أفلاطون المثالية. أول مدينة فاضلة تصورها العقل فى تاريخ الفلسفة وعلى ضوء ما سبق حدد أفلاطون نظام الحكم الكفيل بتحقيق العدالة للانسان ومع ذلك يؤخذ على هذا النظام الذى قصد به أفلاطون تحقيق العدالة أنه لم ينصف طبقة الرقيق التى كان يقع على كاهلها أشق الأعمال التى بها قامت حضارة اليونان ولم يفكر أفلاطون على الاطلاق فى امكانية الغاء هذا النظام من مدينته الفاضلة فى الوقت الذى ظهرت فيه عند معاصريه من السفسطائيين دعوة الى الغائه بعد أن تبينوا ما فيه من قسوة وظلم لفئات كبيرة من المواطنين وفى حين ذهب هؤلاء الى القول بأن نظام الرق نظام مصطنع وبالتالى يمكن تغييره ذهب أفلاطون الى القول بأنه نظام مفروض بالطبيعة، وكل الذى أمكن أن ينتهى اليه هو الدعوة الى حسن معاملة الرقيق ومنع استرقاق اليونان لبعضهم(٤).



(٤) Lois VI.

الفصل السابع

الأخلاق

لقد جاء اهتمام أفلاطون بالأخلاق مبكرا نتيجة طبيعية لاتصاله بسقراط. واحتلت المشكلات الأخلاقية التى ترددت فى عصره مكانة رئيسية فى كتاباته الى آخر حياته، بل تداخلت وجملة بحوثه فى المجالات الأخرى المختلفة خاصة فى السياسة والطبيعيات.

ولقد تحددت المشكلة الاخلاقية منذ السفسطائيين وسقراط فى المقابلة بين أهمية الواجب والقانون من جهة وأهمية اللذة أو الطبيعة من جهة أخرى.

ودارت أكثر بحوثهم حول مصدر القانون والالزام فذهب البعض الى القول بالاختراع والمواضعات الانسانية مثل بروتاجوراس الذى انتهى الى نظرية نسبية فى القيم تردها جميعا الى الانسان. وقال غيره من السفسطائيين باتباع الطبيعة التى كثيرا ما تتعارض مع القوانين والواجبات المتوارثة وانتهت دعوة هؤلاء الى نزعة مادية من سماتها تأكيد الحرية الفردية والبحث عن تحقيق أكبر قدر من اللذات الدنيوية بل عدوا اللذة قانونا طبيعيا وقال المتطرفون منهم بمنطق القوة وعد كاليكليس الذى صوره أفلاطون فى محاورة جورجياس الناطق بلسان هذا المنطق فكان سابقا على نيتشه فى الدعوة الى الحرية المطلقة التى تنتهى الى قانون الغاب.

وقد كانت هذه الاتجاهات السائدة مع السفسطائيين فى الأخلاق سواء منهم من قال بنسبية القوانين الاخلاقية أو من أخذ بالنزعة الطبيعية المادية هدفا لنقد أفلاطون وكتب محاوراته دفاعا عن اتباع العقل وما يقضى به من مبادئ أخلاقية سامية.

وكانت الفكرة الرئيسية التى اعتمدت عليها فلسفة أفلاطون الأخلاقية هى استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة ومضى بعد ذلك يتقصى آثار العقل والتدبير فى الكون وانتهى الى أن فى الطبيعة قانونا ونظاما وغاية، ولما كانت الحياة الانسانية صورة أخرى لما يجرى فى الكون فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبير اللذان ينتهيان بالانسان الى تحقيق الخير وبلوغ السعادة.

ولقد بدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية من حيث انتهت فلسفة سقراط، لذلك فقد غلبت على محاوراته الأخلاقية المبكرة تلك الروح السقراطية التى تميل الى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق الهية مطلقة كما نجد مثلا فى محاورات أقريطون وبروتاجوراس وجورجياس. فنجد فى محاورة بروتاجوراس مثلا دفاعا عن القانون ينأى به عن أن يكون مجرد تعاقد أو اتفاق يتساوى فيه الطرفان المتعاقدان كما يذهب أتباع المذاهب النسبية وبرتاجوراس. انما تكون الرابطة التى تربط الفرد بقوانين الدولة رابطة عضوية كرابطة العضو بالجسم أو كرابطة الابن بالأب(١).

وتضمنت محاورة جورجياس أهم المشكلات الاخلاقية التى تعرض لها فى المحاورات الأخرى. ففى محاورة جورجياس يقابل أفلاطون بين حياة التفلسف التى يدعو لها سقراط وحياة اللذة التى يحبذها كاليكليس تلميذ السفسطائيين وداعيتهم. غاية الحياة الأولى هي الفضيلة أو الخير أما الحياة الثانية فانما تسعى الى اشباع كافة اللذات الدنيوية.

وحين يذهب كاليكليس فى هذه المحاورة الى السخرية من الفلسفة ووصفها بأنها تجعل من صاحبها أضحوكة بين الناس لأنها تنتهى به الى البؤس وسوء الحال. يجيبه سقراط بقوله انه لا يبغى ارتكاب الظلم ولا تحمله(٢). ولكنه اذا خير بينهما فانه يفضل تحمل الظلم على ارتكابه، اذ ليست السعادة فى ارضاء اللذات وانما السعادة فى التمسك بالفضيلة أما من اتبع أهواءه وانساق الى اشباع لذاته بكل الوسائل فهو شقى لأنه فى رغبة دائمة للاستزادة، شأنه شأن من يحاول ملأ قربة مثقوبة أو شأن من أصيب بداء الجرب لا ينفك يحك جلده بلا جدوى.

ثم يعود سقراط فى ختام هذه المحاورة الى التفرقة بين لذات نافعة هدفها تحقيق الخير ولذات لا توصل الى الخير وينتهى الى أن من يعرف الخير يعرف بالتالى طريق السعادة التى تليق بالانسان العاقل وتنتصر الفلسفة فى النهاية على

---

(١) E. Barker. Greek Political Theory p. 123 cf. Port. 320 - 323.

(٢) Georg 469 - 475.

منطق القوة واللذة الذى دعا اليه كاليكليس فى بداية المحاورة. ويكرر أفلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة وحياة التفلسف أو الفضيلة فى كثير من المحاورات. خاصة فى الجمهورية وفى فيدون.

ففى بداية محاورة الجمهورية يقدم صورة للطاغية الذى يطأ بقدمه جميع القيم الأخلاقية من أجل تحقيق مطامعه ويثبت كيف أنه رغم كل ما ينجح فيه من مكاسب دنيوية شقى ان قورن بالرجل الفاضل الذى يلتزم العدالة والذى هو فى نفس الوقت حكيم وسعيد ويأخذ أفلاطون فى محاورة فيدون بنفس الآراء السابقة ويذهب الى أن النفس جوهر مستقل كل الاستقلال عن البدن، ويبين كيف أن طبيعتها تنفر من المادة وتتعارض مع الجسد، ومن ثم تنأى بنفسها عن المادة وتبتعد عن الجسم ومطالبه وتنشد غذاءها الروحى فى التعقل وممارسة الفلسفة والتعلق بالحكمة ويسود المحاورة ايمان عميق بما ينتظر النفوس الطاهرة من سعادة فى الدار الآخرة.

ولكن تطور فلسفة أفلاطون ينتهى بدوره الى تطور نظريته فى اللذة اذ ترتبط نظريته فى اللذة بتحليله لقوى للنفس المختلفة وبمحصولها من المعرفة والحياة العقلية فنجده يصف أنواع اللذة بحسب أجزاء النفس الثلاثة، فثمة لذات حسية تتعلق بالنفس الشهوانية وأهواء تناسب النفس الغضبية. أما اللذات العقلية فهى فقط اللذات الحقيقية الخالصة من كل ألم والتى تليق بالنفس العاقلة. أى أن اللذة طبيعية بحسب كل شخص ولكنها تختلف باختلاف وجهات نظر الناس للحياة ومقدار نصيبهم من الفلسفة. وعلى الانسان أن يتطهر حتى يسمو الى ادراك الخير فى ذاته فيحظى بالسعادة القصوى أما من يقف عند المستوى الحسى فانه لا يبلغ اللذة الخالصة لأن اللذات الحسية مقترنة دائما بالألم على حد ما يقول فى محاورة فيدون[٣] وعلى الانسان ألا ينساق للذات الحسية والشهوات المادية عليه ألا يترك العنان للجواد الجامح فى نفسه على حد تصوره للنفس فى محاورة فايدروس بل يسعى الى الاتزان حتى يسيطر العقل قائد النفس على دفة الأمور.

---

(٣) فيدون ٦٠

أما من يستطيع تذوق الجمال الخالص للعالم المعقول ومن يعلم حقيقة الخير الذى هو مبدأ جميع الموجودات فلا شك أنه سيحاول تأمل هذا العالم المثالى والتمسك بالحكمة والفضيلة حتى يبلغ السعادة التى هى غاية الفيلسوف. وهكذا يكون الخير فى ذاته أو الخير المطلق مبدأ المعرفة ومبدأ الأخلاق على السواء.

وبهذه الطريقة أيضا يحقق الفيلسوف الذى حظى بمعرفة عالم المثل الفضيلة العليا التى يسميها بالعدالة.

وما العدالة الا حالة النفس التى توفرت لها المعرفة الفلسفية فانتظمت بحيث تحققت فيها الفضائل الثلاث التى تناسب قواها المختلفة. والفضائل الثلاث التى يذكرها فى الجمهورية هى الفضائل التى تنسب لقوى النفس الثلاث. فالعفة هى فضيلة القوة الشهوانية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والحكمة فضيلة القوة العاقلة. أما العدالة فتتحقق نتيجة لتوفر هذه الفضائل الثلاث وانتظام علاقتها ببعضها بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها تخضع للقوة العاقلة.

ولا تختلف العدالة فى الدولة عنها فى الفرد فكما تتحقق فى الفرد بسيطرة القوة العاقلة على سائر القوى الأخرى فانها تتحقق فى الدولة بتولى الفلاسفة الحكم وتمسكهم بفضيلة الحكمة التى تناسب نفوسهم الممتازة. ولذلك فان تصوره للعدالة هو تصور هندسى ينتهى الى الاحتفاظ بالتناسب والنظام الذى يقضى بالتمييز بين أفراد المجتمع وطبقاته بحسب امتيازهم، أما المساواة الحسابية التى وحد الديمقراطيون بينها وبين العدالة فهى تتعارض مع طبيعة الأشياء لأنها لا تولى الحكم للأفضل بحكم الطبيعة.

ويظهر فى محاورات النضج أن أفلاطون لم يلغ الحياة الحسية اطلاقا وانما يقول باخضاعها للعقل ويرى فى ذلك نوعا من النظام الطبيعى الذى يخضع مبدأ المادة اللامحدود لمبدأ العقل فى مجال الطبيعة ويخضع سياسة الدولة لحكمة الفلاسفة فى نظريته السياسية. ولذلك يمكن أن تفسر العدالة عند أفلاطون بأنها نسبة معينة ينبغى دائما المحافظة على ثباتها والا اختل النظام، وهى نسبة تحدد لكل طبقة مكانها وتحفظ على التوازن بحيث لا يمكن للطبقة المنتجة من الشعب أن تتطلع الى

مراكز القيادة السياسية فى الدولة ومن هنا يمكن أن نتبين مدى عداء أفلاطون لحكم الديمقراطية التى كانت تأخذ برأى الأغلبية فى المجالس الشعبية والمحاكم بل تولى المناصب العامة بطريق القرعة.

ولما كانت تصورات التناسب والائتلاف بين الأضداد قد ازدادت أهميتها فى المحاورات المتأخرة التى تكشف عن تأثره بالفيثاغوريين المتأخرين فقد طبق أفلاطون هذه التصورات على فكرته فى الخير فقال أنه نسبة معينة بين العقل واللذة على أن يكون عنصر العقل هو الغالب(٤). يقول:" لنقم بعمل هذا الخليط بعد أن نولى وجوهنا الى الآلهة سواء سميت ديونيسوس أو هيفايستوس أو غيرهما ممن يرعون هذا العمل فها نحن مثل السقائين الواقفين على نبعين أحدهما هو نبع اللذة أشبه بنبع العسل والآخر نبع الحكمة صاف ليس به الا الماء الزلال ومن هذين النبعين نمزج الخليط"(٥).

ويمكن أن نتبين فى هذا التفسير الجديد نظرة الى الخير تختلف عن النظرة السابقة السائدة اليه فى محاورة فيدون والتى كانت تفسره بأنه الخلاص من الجسد ووأد اللذات واخماد الحياة الحسية نهائيا أو على حد قوله" المران على الموت". لذلك أصبح لا يفسر الخير باشتراط الفصل التام بين الحياة العقلية وحياة الجسد وانما بتنظيم العلاقة بينهما فى حياة متوازنة تنتقى من اللذات أفضلها وأنقاها أو ما لا يستتبع منها ألما. ومن قبيل هذه اللذات الخالصة الاحساس بالأصوات والألوان الجميلة التى تؤثر فى النفس تأثيرا يبعث فيها التناسب والائتلاف ويؤدى الى سيادة القوة العاقلة.

كذلك يرى أفلاطون أن الجمال فى الفنون يرجع الى هذا التناسب والائتلاف الذى يوجد فى الأشكال والألوان والأصوات وعلى هذا النحو أيضا يفسر الجمال النفسانى الذى يسميه بالخير أو العدالة أو الفضيلة. وعلى هذا النحو يمكن لأفلاطون أن يتبين اتفاقا كبيرا بين قوانين الطبيعة وقوانين النفس الانسانية وقوانين المجتمع

---

(٤) محاورة فيليبوس ٢٢

(٥) محاورة فيليبوس ٦١

فما دامت الطبيعة تكشف عن نظـام وتدبير ومـا دام المجتمـع بـدوره ينظمـه قـانون يتحقق به التآلف والنظام بين طبقاتـه فكذلـك أيضـا تخضـع الحيـاة الأخلاقيـة لتنظيـم يحقق التآلف والنظام بين قواها المختلفة ومن هنـا ينتهى أفلاطـون الـى القـول بـأن الطبيعة لا تتعارض مع القانون عكس ما يقول السفسطائيون ويتضح هذا الاتفاق فى هذا النص الذى ورد فـى محـاورة جورجيـاس يقـول:" لكـى يكـون الانسـان سـعيدا، فينبغى عليه التزام الاعتدال وينـأى عـن الاسـراف فتتحقـق العدالـة فـى حياتـه وفـى الدولة.. بل يؤكـد العلمـاء(يقصـد الفيثـاغوريين) يـا كـاليكليس أن السـماء والأرض والآلهة والبشر تربطها جميعا رابطـة الحب وتلتزم جميعا بمراعـاة قوانيـن التناسـب والعدالة من أجل ذلك فقد سمى الكون بالنظام Cosmos ولم يسم بعدم النظام"[٦].

ويترتب على هذه النظرية التى توفق بين الطبيعة والقانون أن الطبيعة نفسـها قد قضت بقانون الطبقات والتمييز بينها فهو تميز فرضته الطبيعة كمـا أنهـا حـددت لكل طبقة من هذه الطبقات وظيفة خاصة لا ينبغى لها التخلى عنها أو التفريط فيها. لذلك يذهب عندما يختار فلاسفة المستقبل الذين سوف يقلدهم مقاليد الحكم فى دولتـه المثالية الى القول بأنـه يحقـق قـانون الطبيعـة فالطبيعـة قد حبتهم أحسـن المواهـب العقلية والقدرات الجسمانية وهيأتهم لتولـى هـذه المهمـة التـى لا يجـب أن يشـاركهم فيها أحد من الطبقات الأخـرى غير المحفوظـة بمثـل هـذه المواهـب. وبهـذا الكـلام يكشف أفلاطون عن تمسكه بالمثل القديمة للارستقراطية التـى كـانت تمجـد الجمـال الخلقى والنبل الأخلاقى فى مثال الارسـتقراطى النبيـل" الكالوجاثيـا Kalokagthia " وهم الحكـام أنصـاف الآلهـة الذيـن يعدهـم فـى محـاورة الجمهوريـة والقوانيـن لكـى يحققوا المدينة المثالية أقرب المـدن الـى النمـاذج العقليـة الخـالدة وأشـبهها بـالمجتمع البدائى القديم الذى كانت تسوده قيم الخير والعدالة والذى لم يكن يحكمه فـى الزمـان القديم بشر بل آلهة ولم يكونوا عندئذ فى حاجة الى قوانين مكتوبـة بـل كـان يكفيهـم العرف السائد والقيم المتوارثة.

ولم يـر أفلاطـون فـى تقصيـة لقوانيـن الطبيعـة أى فـرق بيـن طبيعـة النسـاء وطبيعة الرجال ولذلك فقد أنتهى الى أنه ينبغى أن نقدم للنساء نفس التربيـة والتعليم

---

(٦) جورجياس ٥٠٧ – ٥٠٨.

الذى نقدمه للرجال ونقلدهن نفس الوظائف فى الدولة. ويستند ايضا على قانون الطبيعة فى نظريته الخاصة بالتفرقة بين اليونان البرابرة فيقول فى محاورة منكسينوس(٧): " فرض علينا كراهية البرابرة بالطبيعة لأننا اغريق خلصاء لا يجرى فينا دم بربرى وانتهى أفلاطون فى تفسيره للطبيعة الى نتائج على طرف نقيض مما أنتهى اليه السفسطائيون فى تفسيرهم لها فالطبيعة عندهم لم تقض باللامساواة بين طبقات المجتمع أو أجناس البشر بل على العكس من ذلك أنتهت عند الكثير منهم الى القول بالمساواة والأخوة بين البشر.

غير أن أفلاطون قد أدخل لأول مرة مبادئ العقل والنظام والقانون فى الطبيعة ووضح آثار هذا العقل فى الكون والحياة الانسانية والنفس البشرية فكان على رأس تيار عظيم الأهمية فى تاريخ الفكر البشرى عامة والفلسفة اليونانية خاصة ولم يفلت من تأثيره أحد ممن تلوه باستثناء الأبيقوريين تقريبا.

---

(٧) منكسينوس ٢٤٥.

الفصل الثامن

الفــن

أن نظرية أفلاطون فى الفن لا تتضح للباحث ما لم تدرس على ضوء بيئته الفنية. وهى نظرية لم تنشأ بغير مؤثرات سابقة ومعاصرة له كان لها أهميتها، وكان أفلاطون فوق ذلك فنانا ومتصوفا الى حد أن جاءت فلسفته مصوغة فى لغة أدبية رائعة وأسلوب درامى ينبئ عن قدرة فائقة فى الكتابة كما يؤكد احاطته بكافة الفنون السائدة فى عصره.

ولقد دارت جملة أحاديث أفلاطون عن الفن فى محاوراته العديدة، فتحدث عن صلته بالتربية والأخلاق والحياة الاجتماعية، وقدم أول نظرية عرفها تاريخ الفلسفة فى شرح معنى العمل الفنى، هذا فضلا عما نصادفه فى كتاباته من آراء تؤكد نضج أحكامه الفنية وقدرته على النقد والتحليل.

ولكن رغم هذه الموهبة الفنية التى لاسبيل الى انكارها عند أفلاطون الا أنه قد اتهم فى تاريخ الفلسفة بأنه عدو الفن اللدود الذى ضحى به على مذبح الفلسفة(١).

ورأينا أن عداء أفلاطون للفن لا ينصب على الفن اجمالا وانما على أنواع معينة منه، اذ كانت له وجهة نظر فيما يجب أن يكون عليه الفن الجيد.

وهى وجهة نظر مرتبطة بالاتجاهات الفنية المعاصرة له. فمن يلقى نظرة سريعة على تاريخ الفن اليونانى فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد يتبين الدوافع التى حركت أفلاطون الى الثورة على أنواع معينة منه والاتجاهات التى شكلت فلسفته الجمالية. فقد شاهد الفن خاصة فى عصر أفلاطون تطورا وتجديدا لم يسبق لهما مثيل، اذ تحررت الفنون المختلفة من أكثر القيود والقواعد القديمة التى كانت تخضع لها فى الماضى القديم. وهى قواعد كانت تفرض على الفن نوعا من الثبات والجمود وتجعله أداة لخدمة الأهداف الدينية الأخلاقية فى المجتمع.

---

(١) Croce: Aesthetics.

ولقد بلغ هذا التحرر فى عصر أفلاطون حدا انتهى بأكثر الفنانين والشعراء والمفكرين الى تبنى نظريات جديدة لا تبتغى من الفن أى هدف خارجى كأن يكون هدفا أخلاقيا أو دينيا وأنما تبتغى من الفن تحقيق النشوء الجمالية عند جمهور المتذوقين.

وقد عرفت هذه النزعة الجديدة باسم النزعة الواقعية أو الطبيعية فى الفن اليونانى(٢).

وكان من سمات هذه النزعة الواقعية الطبيعية، استخدام أساليب الخداع البصرى illusioism فى الرسم بواسطة الظلال المختلفة، أما فى البحث فقد زاد الاهتمام بالتفاصيل المميزة لجسم الانسان، والتعبير عن العواطف والانفعالات النفسية التى تظهر على وجه الانسان.

ومالت التراجيديا كذلك خاصة مع يوريبيدس الى وصف الشخصيات والى التعبير عن الانفعالات الانسانية التى تثير فى الناس الحساسية العاطفية.

ونجح جورجياس السفسطائى فى أن يقدم نظرية فى الفن تتفق وهذه النزعة الواقعية الجديدة، فذهب الى القول بأن غاية الفن هى التأثير فى النفس بواسطة أساليب الايهام والخداع واثارة العواطف الانسانية وطبق نظريته العامة فى الفن على الخطابة فأعلن أن غاية الخطابة هى الاقناع بما فى لغة الخطيب من سحر يؤثر فى نفوس السامعين بصرف النظر عن مراعاة أى حقيقة.

ولكن أفلاطون الذى أخذ جانب الفن القديم الذى يراعى دائما القيم الأخلاقية والدينية أعلن ثورته على هذه الاتجاهات الجديدة التى تبغى اللذة وحدها دون الفائدة وعارض الأساليب التى تلجأ الى اثارة الانفعالات القوية فتقضى على ثبات النفس الانسانية واتزانها وبدأ ينشر نوعا مثاليا من الفن يتفق وفلسفته العامة فى الوجود ويؤيد أهدافه السياسية والأخلاقية.

وكانت الفكرة الأساسية التى اعتمد عليها أفلاطون فى نقده للفن هى فكرة المحاكاة Mimesis.

---

(٢) A, Hauser, The Social History of Art, Vol. 1. p. 99 - 100.

واتخذت كلمة المحاكاة عنده معنى رديئا، ذلك لأن المحاكى فى رأيه هو الفنان الردئ الذى لا يتقصى حقيقة وأنما يزيف اذ يصور بالرسم او باللغة ما لا يعرف، ولا يعبر عما فى نفسه من معارف أو حقائق، ولهذا فهو يصفه بالجهل ويستبعده من مدينته الفاضلة.

وواضح من أقواله أن ليس كل الفن محاكاة، لأنه حين يتعرض للشعر والتصوير فى الباب العاشر من محاورة الجمهورية يقول :

أننا لن نقبل بأى حال من الأحوال ذلك الجزء من الشعر الذى يتلخص فى المحاكاة... اذ يبدو لى أن كل آثار هذا النوع من الفن تفسد نفوس من يسمعونها ما لم يكن لديهم علم بحقيقتها ومناعة تقيهم شرها[٣] ثم يبين أفلاطون الأسباب التى يستبعد من أجلها ذلك النوع من الفن الذى يتلخص فى المحاكاة، فيستطرد الى ذكر أمثلة يوضح بها فكرته، فيقول أننا نفترض دائما مثالا واحدا لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة، فللأسرة مثلا ـ مثال واحد هو مثال السرير.

واذا كان الله هو صانع هذا المثال فان للأسرة الخشبية المحسوسة صانع هو النجار الذى يحاكى المثال فيصنع الأسرة المحسوسة.

ثم هناك رجل ثالث لا يحاكى المثال ولكنه يحاكى ما يصنعه النجار، فهو لايحاكى الحقائق المثالية ولكن يحاكى المحسوسات كما تبدو له، وهذا الرجل هو المصور الذى يحاكى المظاهر فقط ولا يصل الى الحقائق.

ومثل هذا المصور يمكنه أن يرسم لنا أى شئ بغير علم أو معرفة بحقيقة ما يصور، ومثله تماما الشاعر التراجيدى، فهو ميروس مثلا الذى تحدث عن كافة الفنون لم يكن على علم أو معرفة بأى منها، أنه أيضا صانع خيالات لا يعرف حقيقة ما يتحدث عنه، وينتهى من كل ذلك الى أن الفنان المحاكى سواء كان مصورا أو شاعرا ليس لديه علم ولا حتى معرفة ظنية فيما يتعلق بجمال أو بقبح الأشياء التى يتحدث عنها وهذا هو مصدر النقص فى الفن.

---

(٣) Rep. 595 a-b. Eidolopoietés.

ويتضح معنى هذا الحديث عن المحاكاة بمقدار أكبر اذا فسر على ضوء ما سبقه من أحاديث وردت فى الجمهورية وغيرها من المحاورات الأخرى.

فقد سبق أن وضح أفلاطون معنى المحاكاة فى الكتاب الثالث من الجمهورية فمهد لهذا الحديث الذى ذكره بعد ذلك فى الكتاب العاشر. ففى الكتاب الثالث يؤكد أفلاطون هذه التفرقة فى الشعر فهو يعترض على الشعر التمثيلى أو الدرامى ويصفه بأنه محاكاة تقضى على كاتبها بأن يتلون بشتى الآراء والانفعالات ويثير فى سامعيه أيضا مثل ما ينفعل به ولا يدلهم على طريق الخير، أما الشعر الغنائى والملحمى والتعليمى فيمتدحه ويصفه بأن أسلوبه بسيط لا يستعمل المحاكاة أو التمثيل. يقول :

" سقراط – وعندما ينطق الشاعر بكلام على لسان أحد شخصياته الا نقول أنه يحاكى بقدر الامكان لغته؟.

– أجل هو كذلك.

سقراط – أليست محاكاة شخصية الغير سواء باللغة أو بالحركة هى التمثيل؟

– نعم بلا شك.

سقراط – وكذلك يبدو أن هوميروس وباقى الشعراء قد استعانوا بالمحاكاة فى رواية قصصهم.

– نعم بكل تأكيد.

سقراط – لكن على العكس اذا لم يختف الشاعر وراء شخصيات روايته فلن يوجد فى شعره محاكاة"[4].

وغاية أفلاطون من هذا الكلام هو بيان أن ما يسود الفنون، وبخاصة الشعر التمثيلى هو اثارة العواطف مع الجهل بحقيقة المثل الخالدة للخير والجمال وطبيعة النفس الانسانية وهو خطر كبير على تربية مواطنى مدينته المثالية ولذلك فهو

---

(٤) الجمهورية ٣٩٢ – ٣٩٨

يطالب باستبعاد هذه الفنون من مدينته الفاضلة لأنها تزييف للحقيقة واخلال بتوازن النفس وأفساد لتربية الحراس.

على أنه اذا كان من الواضح فى محاورة الجمهورية هذا النقد الصريح للفن الا أنه لا ينبغى أن ننسى الجانب الايجابى من نظريته.

فكما أن هناك فن ردئ ومحاكاة لا تستند الا على الجهل، فهناك أيضا فن جيد يرضى عنه أفلاطون وله شروطه التى ينص عليها.

وأول هذه الشروط عند أفلاطون هى أن يكون الفنان على معرفة وثيقة بطبيعة الخير والجمال حتى يحسن التعبير عنهما وتكون محاكاته لهما محاكاة صادقة.

ويعد الشعر الغنائى خاصة ما كان موجها الى مدح الآلهة والأبطال مثل شعر بنداروس وترتايوس مثالا للشعر الجيد الذى يوجه النفس الى الغايات السامية(٥).

وتتضح معالم هذه النظرية الايجابيـة فـى بـاقى الفنـون اذا تتبعنا آراءه فى المحاورات الأخرى مثل محاورات فايدروس والمأدبة والسفسطائى والقوانين.

وقد فرق أفلاطون فى محاورة جورجياس بين الخطابة التى لا تستند الى معرفة بالحقيقة وتكتفى بالاقناع بغير علم والخطابة الفلسفية التى تعتمد على المعرفة كذلك عارض فى محاورة فايدروس بين خطابة ليزياس التى تمثل النوع الأول وخطابة ايزوقراط الفلسفية التى تعتمد على المعرفة(٦).

أما فى محاورة المأدبة فقد قدم أفلاطون نظريته المعروفة عن الحب الذى ينتهى الى الجمال المثالى. والذى يتحد بالخير.

ويجعل أفلاطون من الحب دافعا وملهما للفنان الحقيقى ويقول أن الحب يهدف دائما الى بلوغ الجمال. اذ ليس القبح أبدا غاية للحب. ويوم ولد الحب جاءت البشر كل النعم(٧). يصف طبيعة الحب فى أسطورة شائعة ذكرها فى محاورة المأدبة فقال ان

---

(٥) Rep. 607.

(٦) أنظر ترجمتنا لهذه المحاورة ص ١٤٣ Phédr., 278e - 279b

(٧) Symp. 196 - 197.

الحب تابع للإلهة أفروديت إلهة الجمال. فقد حملت به أمه فى يوم عيد ميلادها. وأبوه الغنى والوفرة Poros أما أمه فهى العوز والفقر Penia ، وله من طبيعة أبيه الجمال والخير وكل صفات الكمال فله الشهامة والشجاعة والعقل والموهبة وله من طبيعة أمه الافتقار والجهد والتقشف والسعى الدائب، وهو دافع فى النفس الانسانية يدفعها لبلوغ الكمال والقيام بجلائل الأعمال يصف تأثيره على النفس البشرية فى محاورة فايدروس فيقول: " أن من ارتاد الأسرار وجعل حقائق الماضى موضوعا لتأملاته فان مثل هذا الرجل حين يرى وجها ذا سمة الهية أو محاكاة صادقة للجمال المطلق أو جسما حسن التكوين، تنتابه رجفة ويغمره شعور غامض من الرهبة القديمة، فاذا به يوجه بصره فى اتجاه الموضوع الجميل فيقدسه تقديس الـه، واذا لم يخش أن يؤخذ على أنه فى ذروة الهوس فقد يقدم قرابين الى المحبوب كما لو كان يقدمها لوثن مقدس أو لإله. وقد يحدث له أثناء أبصاره له تغير نتيجة الرجفة التى تنتابه فيكسوه العرق والحرارة.... وينشط نمو الريش(فى نفسه) فتلين منابته... هاك اذن هو حال من يتجه ببصره الى جمال الفتية"[٨]. فالنفس تسمو اذا ما غمرها ذلك الحب الذى يصلها بالعالم العقلى الذى فصلت عنه رغما عنها والذى اذا ما صادفت ما يذكرها به ملأها الحنين والشوق للعودة اليه.

لذلك فنظريته فى الجمال توحد بينه وبين الخير، وتفترض أن للحب وللجمال درجات. فأول درجات الحب هى التى تقف عند الجمال المحسوس المتمثل فى شئ معين لكن جدل الحب يصعد بالمحب بعد ذلك من التعلق بالجمال المحسوس الى العلة أو الجمال المعقول الذى هو مبدأ الجمال فى كل شئ. والحب فى كل درجة من هذه الدرجات أنما يسعى الى خلق الجمال والتعبير عنه بالأفعال الجميلة، وقد يرقى الحب الى التعلق بجمال النفس الانسانية والاعجاب بما تنطوى عليه من صفات سامية فيكون الحب دافعا وراء الأعمال الجليلة فى ميدان الأخلاق وقد ينتهى الحب الى تأمل مصدر الجمال فى كل المعقولات والمحسوسات أو الجمال المطلق الذى لا يمكن للفيلسوف تحديده وكل ما يصدر عن عشق هذا الجمال فى ميدان الفن هو فن أصيل خالد معبر عن الحقيقة.

---

(٨) أنظر محاورة فايدروس ترجمة د. أميرة حلمى مطر، ص٨٦-٨٧

ويذكر أفلاطون فى محاورة القوانين[٩] ما ينبغى للفن أن يلتزم به من شروط مثالية أساسها التعبير عن التناسب والائتلاف اللذين يؤثران فى النفس الانسانية تأثيرا حسنا ويوجهانها الى الغايات السامية ويشيد بالفن المصرى القديم ويمتدح ما فيه من محافظة على القواعد والأساليب الكفيلة بتحقيق الاتزان النفسى.

وحسبنا أن نرجع مرة أخرى الى تلك الأقوال التى عرضها فى محاورة الجمهورية. فأكد ما أورده متناثرا فى المحاورات الأخرى من سمات الفن المثالى الذى ينشده وهو الفن الذى يلتزم بالتعبير عن الجمال والخير المثاليين.

يقول فى الجمهورية :

" ألا يجب أن نبحث عن الفنانين الموهوبين فى تقصى طبيعة الجمال والخير فيتشرب النشأ الجمال بفضل ما تقع عليه أبصارهم وآذانهم كما يستنشقون الهواء، فيعشقون الجمال ويحاكونه"[١٠]

وحين يتعرض للموسيقى يقول :

اذا كانت الموسيقى مكونة من اللغة والوزن والنغم واذا كانت جميعها صادرة عن النفس والخلق الانسانى، ألا يصح أن نرجع بساطتها وحسنها الى بساطة هذه النفس والى امتلائها بالخير والجمال [١١]؟.

ويفيد هذا القول أن تشرب نفس الفنان وامتلائها بحب الخير المطلق وتأمل الجمال المثالى هما السبيل الوحيد لاكتمال ابداعه الفنى.

ذلك لأن المحاكاة لن تكون محاكاة جيدة منتجة للفن الجيد ما لم تكن تعبيرا صادقا بنفس الفنان من معرفة[١٢] بالجمال المطلق والخير الأقصى..

---

(٩) Lois, II, 6560.

(١٠) Rep. 400.

(١١) Rep. 401.

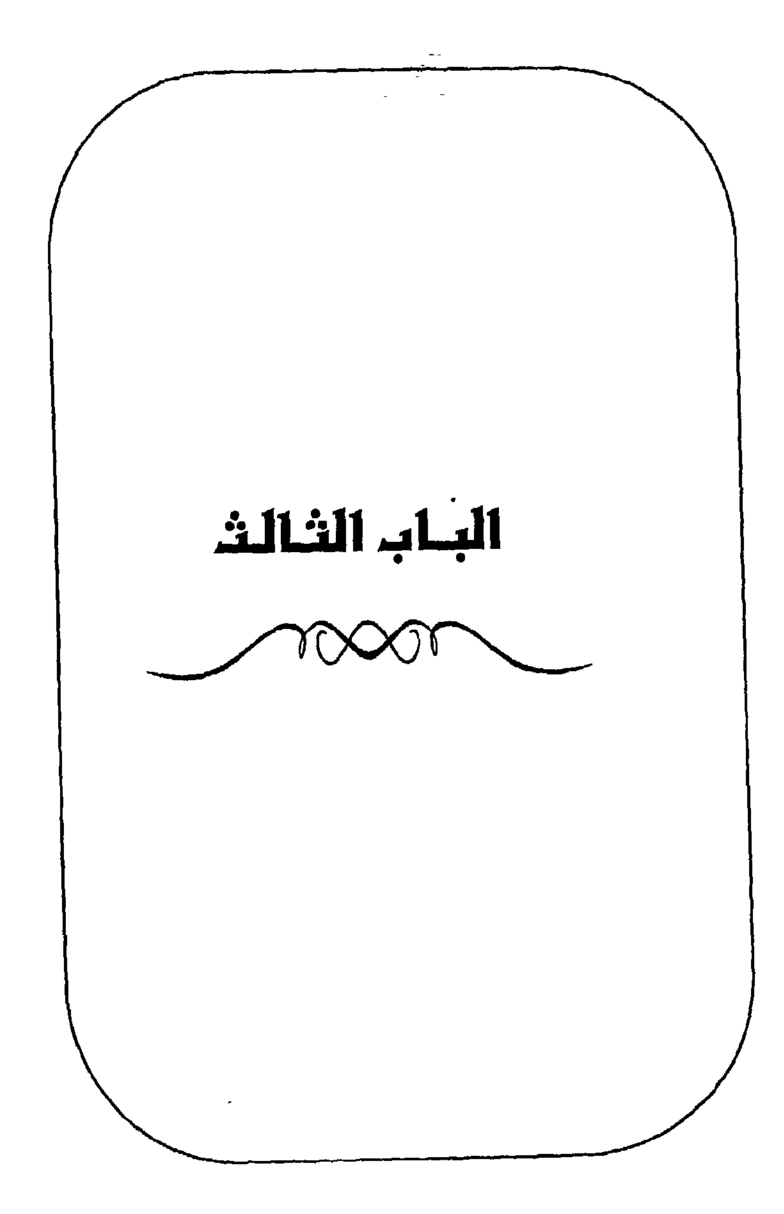
(١٢) J. Tate, Imitation in Plato,s Republic. Class. quarterly. 1928 - 1932.

ويمكن أن ننتهى من كل ما سبق الى أن أفلاطون قد عارض معيار المحاكاة الحرفية للواقع وهو المعيار الذى ساد الفن فى عصره، ووصف هذا الفن بأنه فن لايبغى سوى اللذة واثارة الانفعالات المضرة باتزان النفس واليه ينصرف المعنى السئ للمحاكاة.

وكان لأفلاطون رأى آخر فيما يجب أن يكون عليه الفن الجيد وهو راى ينتهى الى ضرورة ارتباط الفن بالحقيقة المثالية والجمال المطلق. وهو من جهة أخرى فن يخدم المجتمع المثالى الذى وصفه فى جمهوريته الفاضلة ويلتزم بالقيم الدينية والأخلاقية لهذا المجتمع.

فما لم يصدق الفنان فى تعبيره عن الحقيقة المعقولة الثابتة وما لم يهدف الى خير المجتمع فلن يكون هناك سوى فن مزيف.

وكذلك كرس أفلاطون رسالة الفن لخدمة الفلسفة ووفق بين رسالة الفنان ورسالة السياسى والفيلسوف فأكد الارتباط الوثيق بين تصورات الجمال والحق والخير على السواء.



الباب الثالث

الفصل الأول

أرسطو

(أ) حياته :

قدر للمعلم الأول أن يولد وشمس جديدة تشرق على بلاد اليونان من الشمال، فقد بدأت مقدونيا منذ عهد فيليب أبى الاسكندر الأكبر تؤكد وجودها وتفرض سياستها على المدن اليونانية التى كانت الحروب الأهلية قد أنهكتها وقضت على سلامها واستقرارها.

وقد ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق.م . فى مدينة اسطاغيرا بشبه جزيرة خلقدونية وكان أبوه نيقوماخوس طبيبا لأمنتاس الثانى ملك مقدونيا وجد الاسكندر الأكبر. وفى سن الثامنة عشرة رحل الى أثينا والتحق بأكاديمية أفلاطون الذى أعجب به وسماه بالقراء، أو بعقل المدرسة.

وظل أرسطو بالأكاديمية حتى وفاة أفلاطون وتولى اسبوزيبوس رئاسة المدرسة عام ٣٤٨ ق.م . وعلى أثر ذلك ترك أرسطو الأكاديمية التى كاد يعد نفسه أولى برئاستها الى آسيا الصغرى حيث نزل ضيفا على هرمياس زميله فى الأكاديمية، والذى صار حاكما لمدينة أترنوس ولعب دورا مجيدا فى سياسة بلاده وأظهر وفاء كبيرا للمقدونيين ولكنه قتل غدرا بيد الفرس، فعد شهيدا لرسالة الحضارة اليونانية.

وقال أرسطو بمدينة أسوس التى أسس فيها هرمياس فرعا جديدا للاكاديمية نشطت فيه دراسة الفلسفة، وتزوج من بيثياس Pythtas ابنة هرمياس بالتبنى وأنجب منها ابنة سماها باسم أمها وبعد وفاتها ارتبط أرسطو بعلاقة غير شرعية بهربيلليس Herpyllis التى أنجب منها ابنه نقوماخوس، وبعد فترة قضاها أرسطو بآسيا الصغرى متنقلا من مدينة الى أخرى تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا ليكون معلما لابنه الاسكندر الذى كان فى الثالثة عشر من عمره.

وظل ملازما الاسكندر حتى توليه الحكم عام ٣٣٥ ق.م . وبعد ذلك عاد الى أثينا وأسس مدرسته فى حديقة كانت مكرسة لربات الشعر وأبوللون ليكايوس Lyceius ولذلك سميت باللقيون Lyceum، وكان من عادته أن يمشى مع تلاميذه فى الصباح يتناقشون فى المشكلات الفلسفية. وفى المساء يوجه دروسا لجمهور أكبر من الناس.

وقد استند القدماء على هذا النظام ففرقوا بين مؤلفاته الخاصة بالطلاب المتخصصين وهى التى سموها بالكتب المستورة exoteric والمؤلفات التى كانت تكتب للجمهور الاكبر من الناس أو الكتب المنشورة esoteric، والغالب أنه كان يخص تلاميذه المتخصصين بالبحث فى الموضوعات الاكثر تجريدا وتعقيدا كالمنطق والفيزيقا والميتافيزيقا، فى حين كان يتناول فى محاضراته العامة بحث المسائل المتعلقة بالخطابة والسياسة والأخلاق.

وقد فاقت مدرسته فى نظامها ومستوى الدراسة بها جميع المدارس المعاصرة لها وجمع فيها أرسطو مئات المخطوطات فكون مكتبة تعد نموذجا احتذته مكتبات العالم القديم كما أسس بها متحفا للتاريخ الطبيعى. ويروى أن الاسكندر قد ساعد فى تأسيسه بمنحة مالية تقدر بثمانمائة تالنت، كما أمر رجاله باحضار كل ما يلزم أبحاث أرسطو من أحياء تقع فى متناول أيديهم.

وبعد وفاة الاسكندر الاكبر عام ٣٢٣ ق.م . تعرض أرسطو لسخط الاثينين لاتصاله بالمقدونيين، وربما تحت تأثير أعدائه ومنافسيه فى المدارس الأخرى. فترك المدينة حتى لا تسنح للاثينيين فرصة ثانية للاجرام فى حق الفلسفة مرتين على حد قوله.

ورحل الى مدينة خالقيس بعد أن ترك اللقيون بين يدى ثيوفراسطس ولكنه توفى بعد عام واحد من رحيله.

ويلاحظ أنه بلغ أوج ازدهاره العلمى فى عصر فتوحات الاسكندر، ولكنه عاش فى أثينا كغريب مقدونى كرس حياته للبحث العلمى والفكر الفلسفى، ولم يشارك عمليا فى الحياة السياسية التى كان يتم فيها أعظم أحداث التاريخ اليونانى

مما يرجح الرأى الذى يصفه بأنه كان يحتمى بكبار الشخصيات السياسية ولكنه كان ينأى بنفسه عن الخوض فى معترك الحياة.

وقد عرف عنه أنه كان أنيقا وسيما اشتهر بسرعة بديهته ولذاعة لسانه.

(ب) مؤلفاته :

يمكن أن نميز بين ثلاثة مجاميع فى مؤلفات أرسطو وذلك على النحو التالى:

أولا : مؤلفات الشباب التى كتبت فى شكل محاورات وكانت تنشر ليقرأها جمهور واسع من غير المتخصصين وهى التى تسمى بالكتب المنشورة بعض الأحيان.

ثانيا : مذكرات خاصة بأرسطو نفسه، كان يجمع فيها معلوماته الخاصة بأبحاثه.

ثالثا : المؤلفات التعليمية التى كان يدرسها لجمهور خاص من الطلاب وهى عادة تسمى بالكتب المستورة.

وهذه المؤلفات الأخيرة هى الموجودة الآن بين أيدينا وبفضلها قد عرفنا فلسفة أرسطو، أما النوعين الآخرين فقد ضاعا ولا نعلم عنها الا القليل الذى بقى فى شكل شذرات ومقتطفات عند بعض المؤلفين القدماء مثل ديوجين لايرتوس فى القرن الثالث الميلادى. ومحاورات الشباب هذه الضائعة هى التى كانت معروفة لجمهور القراء غير المتخصصين وقد كتبت على نسق محاورات أفلاطون المتأخرة، ويبلغ عددها تسع عشرة محاورة حسب تقدير لايرتوس، وهى المؤلفات التى وصف أسلوبها شيشرون بأنها تسيل كأنهار الذهب Flumen orationis aureum والغالب أنها قد كتبت وقت طلب أرسطو العلم بالأكاديمية، اذ تتشابه عناوينها بعناوين محاورات أفلاطون مثل السياسى والسفسطائى ومنكسنيوس والمآدبة، وكتب أيضا أوديموس على نسق محاورة فيدون وتتناول مسألة خلود النفس وسميت على اسم أوديموس صديق أرسطو الذى مات فى محاولة سياسية اشترك فيها أفلاطون بقصد استرداد السلطة لديون فى سيراقوصه عام ٣٥٤ ق.م . وله أيضا ضمن هذه المجموعة "تمهيد للفلسفة" بروتربتيكوس Protrepticus كتبه ليشجع الأمير تميسو Themiso القبرصى على دراسة الفلسفة وكانت نموذجا احتذاه

يامبليخوس Iamblicus عندما كتب تمهيده للفلسفة، وألف أيضا للاسكندر مؤلفا في الاستعمار وتضاف أيضا الى هذه المجموعة كتاباته الأدبية من رسائل أو أشعار.

أما عن المؤلفات التعليمية الباقية من أرسطو فلها قصة تروى أنها انتقلت لثيوفراسطس من بعد أرسطو ثم الى نيلوس الذى خاف عليها من الضياع فخزنها فى قبو حتى اشتراها هاو للكتب يدعى ابليكون Appliecon ونشرها بأخطاء كثيرة لأنها كانت قد تأكلت من وضعها فى هذا القبو. ثم أعاد أندورنيقوس الرودسى نشرها فى القرن الأول الميلادى، ثم نقلت الى روما بعد أن غزا القائد الرومانى' سيلا' أثينا.

وتنطوى هذه الرواية على كثير من المبالغة وربما كانت تفيد الناشر الذى صححها اذ لا يعقل أن هذه الكتب الذى كان أرسطو يعلم منها كانت تختفى دون أن يوجد نسخ منها بين أيدى طلابه حتى على فرض اختزان الأصول فى هذا القبو. ومن المعروف فضلا عن ذلك أنه كانت توجد نسخ منها فى مكتبة الاسكندرية فى عصر البطالسة.

وعند دراستنا لهذه المجموعة الباقية لنا من مصنفات أرسطو وهى التى كتبت فى عصر أستاذيته باللقيون يمكن أن نقسمها الى خمسة أقسام حسب الموضوعات التالية :

١ـ الكتب المنطقية :

عرفت مجموعة كتب أرسطو فى المنطق باسم الأورجانون Organon أو الآلة أى آلة الفكر. وهو يدور حول البرهنة. وقد بدأ أرسطو بدراسة الحدود فى المقولات التى ترجمها العرب عن اليونانية بلفظة قاطيغورياس Kategoriai وسماها بالكليات العشرة، والمؤلف الثانى يتناول تركيب الحدود فى عبارة ولذلك سميت بالعربية بكتاب العبارة أوبارى أرمنياس De interpretatione, perilrmenias والمؤلف الثالث يعنى بالاستدلال والقياس، أو أنا لو طيقا الأولى Piror Analytics ثم يدرس أنواع القياس فى المؤلفات الثلاث الأخيرة من الأورجانون، فما كان منه

يقينيا درسه فى التحليلات الثانية، أما القياس ذى المقدمات المحتملة أو المبنية على الآراء الشائعة فيسميه بالجدل ويدرسه فى كتاب المواضع أو الطوبيقا Topics، أما القياس ذى المقدمات الوهمية فهو موضوع كتاب الأغاليط أو السفسطة.

وقد يضاف كتاب الخطابة الى هذه المجموعة بعض الأحيان لأنه اعتبر الخطابة نوعا من البرهنة الناقصة التى تتلخص فى القياس الذى تنقصه احدى قضايا المقدمتين enthyméme .

٢ ـ كتب الطبيعيات :

وتعنى الفيزيقيا ببيان العلل الأربعة للوجود لأن أفلاطون والمثاليين لم يعنوا الا بالعلة الصورية، والفلاسفة الطبيعيون لم يعنوا الا بلعلة المادية أما التفسير الصحيح للطبيعة عند أرسطو فهو الذى يضيف أيضا الى هاتين العلتين العلة الفاعلة والغائية. ونحن نصل الى العلة الغائية لحركة الكون عن طريق البحث فى الموجودات المتحركة والحية وهو موضوع الكتب التالية: السماع الطبيعى أو سمع الكيان Physics وينقسم الى ثمان مقالات. الأربعة الأولى فى الطبيعة والأربعة الأخيرة فى الحركة :

السماء	De Caeo
الكون والفساد	De Generatione et Corruptione
الآثار العلوية	Meterologica

أما فى علم الأحياء فله :

فى النفس	De Anima
الطبيعيات الصغرى	Parava Naturalia

وتحتوى على الأبحاث الآتية :

فى الحس والمحسوس	De Seusu et sensibilis
فى التذكر	De Memoria et reminiscentia
فى النوم	De Somno, de insmnis
فى التنبؤ بالأحلام	De Devinatione per sommum
فى الحياة والموت	De Vita et Morte
فى التنفس	De Respiratice

أما فى علم الحيوان فله :

تاريخ الحيوان	De Historia animalium
أجزاء الحيوان	De partuibus animalium
حركة الحيوان	De Motu animalium
توالد الحيوان	De Generatione animalium

٣ ـ كتب الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقيا :

الفلسفة الأولى هى علم خاص بالمبادئ الأولية التى تعتمد عليها المعرفة فى باقى العلوم. وقد رأى أرسطو أن كل علم يتناول دراسة نحو معين من أنحاء الوجود، ولكن ليس هناك علم يبحث فى الوجود ذاته، ومن ثم فقد رأى أن يفرد لهذه الدراسة علما خاصا هو علم الوجود بما هو موجود، وهو علم المبادئ أو العلل الأولى للوجود، كما أنه أيضا علم العلة الأولى أو الوجود الالهى الثابت علم الالهيات، كما قال العرب، أو الثيولوجيا.

أما اسم الميتافيزيقيا فهو اسم أطلقه أندرونيقوس الرودسى على الكتب التى تلت كتب الفيزيقيا عند ترتيبه لكتب أرسطو، وكتاب ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا ينقسم الى أربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية ابتداء من الألفا الى النو.

٤ ـ الأخلاق والسياسة :

لم يفصل أرسطو بين علمى الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة، فهما علما السلوك الانسانى فى الأسرة والمجتمع.

وقد ألف فى الأخلاق ثلاث مؤلفات هى :

الأخلاق الى نيقوماخوس، والأخلاق الأوديمية، والأخلاق الكبرى، وهى ملخص للأخلاق الأوديمية، وقد ظن الكثيرون أن الأخلاق الأوديمة قد كتبها أوديموس ولكن ثبت أنها صحيحة النسبة لأرسطو.

أما فى السياسة فقد كتب أرسطو كتاب السياسة وهو صحيح النسبة له وتوفى قبل أن يتمه. وضاع كتاب الدساتير الذى يضم ١٥٨ دستورا، وعثر فى مصر عام ١٨٩٠ على بردية منه هى دستور أثينا.

٥ ـ الفن :

ألف أرسطو فى النقد الفنى كتاب الشعر الذى يعد أهم الكتب التى عدت الشعر فنا وليس أداة تعليم أو تربية، أما كتاب الخطابة ففيه دراسة لأساليب الاقناع والحجج المختلفة.

هذه هى كتب أرسطو التى عرفها اليونان ثم نقلها العرب عن السريانية الى العربية ولم تتأثر بها أوربا الا فى القرن الثالث عشر بعد أن رجع الأوربيون الى الفلاسفة العرب يأخذون عنهم العلم والفلسفة ويترجمون الى لغتهم ـ اللاتينية كتب التراث القديم.

ويعد بوئثيوس Boethius أول من حاول أدخال أرسطو الى العالم اللاتينى منذ القرن السادس الميلادى فقد ترجم كتابين من منطق أرسطو هما المقولات والعبارة وكان لترجمته هذه أعظم الأثر فى فلسفة العصور الوسطى، أما باقى كتب أرسطو فقد ظلت مجهولة الى أن رجع الأوربيون الى تراث العرب وتفسيراتهم لأرسطو وخاصة تفسيرات ابن رشد. ومع عصر النهضة وحركة أحياء العلوم أصبح الأثر عكسيا بالنسبة لأرسطو، فقد حارب عصر النهضة الروح الاسكولائية وفلسفة أرسطو على السواء، ولم يستفد أرسطو كثيرا من احياء التراث اليونانى لاقتران اسمه بفلسفة العصور الوسطى التى سيطر عليها سيطرة لا مثيل لها حتى عرف باسم المعلم الأول.

ولعل أهم أسباب انحلال فلسفة أرسطو هو تلك الاكتشافات الحديثة التي قلبت علم الطبيعة القديم رأسا على عقب وأهم هذه الاكتشافات نظرية كوبرنيقوس التي أخرجت الأرض من مركز الكون وأحلت الشمس محلها. ولقد كان أرسطو يضع الأرض في مركز الكون لأنها تتكون من أثقل العناصر الأربعة: عنصر التراب المتجه الى المركز، أما النار فتتجه الى أعلى لأنها أخف العناصر. فضلا عن ذلك فقد أقام أرسطو تفرقة حاسمة بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، ووصف الأول بالسمو والخلود ووصف الأخير بالنقص والفساد ثم طبق مثل هذه التفرقة على موجودات العالم الأرضي فميز في الصورة والعنصر السلبي المتقبل لهذه الصورة وهو المادة. وتمثلت الثورة على أرسطو في رفض هذا التصور عن المادة فلم تعد الفيزياء الحديثة تنظر الى المادة على أنها قوة سلبية مطلقة أو امكانية للتغير المستمر يستحيل معها قيام علم يقيني للمادة حتى كان القرن السادس عشر حين ظهر أمثال جيوردانوا برونو الذي دافع عن نظرية كوبرنيقوس وأخذ بفرض الذرة المتحركة في فضاء لا نهائي مملوء بالأثير وفسرت المادة على أسس رياضية وردت الكيفيات كلها الى التفسير الكمي وأعلن جاليليو أبو العلم الحديث أن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية. كذلك أيضا تخلصت حركة الطبيعة من تصورات القصد والغاية والحياة وتحولت الى آلة كبيرة. وكانت فلسفة ديكارت خير تعبير عن هذه الثورة العلمية الجديدة حين خلصت المادة من صفات الكائن الحي وفرقت تفرقة حاسمة بين الجوهر العاقل وقوامة الفكر وبين الجوهر المادي وقوامة الامتداد وحدد لكل منها صفاته التي لاينبغي الخلط بينها وبين صفات الآخر.

وتطورت النظرة الى فلسفة أرسطو على مر العصور. وأصبح له أكثر من صورة فأرسطو اليوناني غير أرسطو العربي غير أرسطو اللاتيني، وما زال الفكر الانساني ينهل من نبع فلسفته الفياضة وينقب في أغوارها ليكتشف المزيد منها سواء أخذ بها أو عارضها.

الفصل الثاني

نظريات المعرفة والعلم المنطق

لقد اتسعت فلسفة أرسطو لتشمل نظريات دقيقة وعميقة فى المعرفة فبحث فى وسائل المعرفة المختلفة وخاصة الاحساس والعقل وقيمة كل وسيلة من هذه الوسائل فى اكتشاف حقيقة الوجود والعالم الخارجى كذلك فى تحديد المعرفة العلمية والتمييز بينها وبين أنواع المعرفة الاخرى المختلفة وخصها باليقين والضرورة ثم تناول بالدراسة المستفيضة صورة الفكر ليبين الصواب منه والخطأ فوضع أساس علم النطق الذى أرتبط باسمه على مدى التاريخ.

ذهب أرسطو الى أن وسائل اكتساب المعرفة لدى الانسان والحيوان تعتمد بداية على عمل الحواس، فالادراك الحسى هو أول خطوات المعرفة ومن تكراره تتولد الذاكرة ثم الخبرة وهذه كلها مشتركة بين الانسان وبعض أنواع الحيوان.

ولقد ذهب أرسطو فى بحثه فى الاحساس الى القول بنظرية غريبة وطريفة الى حد ما فهو يقول أن العضو الحاس يتلقى صورة المحسوس فى الأشياء بعملية تجريد مؤداها أن العضو الحاس يجرد الصورة الحسية من مادتها فينطبع بها، أى أن الاحساس هو انتقال الصورة الحسية إلى الوجود بالفعل فى العضو الحاس كالعين مثلا تتلون باللون واليد تسخن بالحرارة ولأذن تتحد بالصوت[(١)].

ومعنى هذا أن الاحساس عند أرسطو ليس عملية جسمانية ترجع الى الجسم كما يرى أفلاطون مثلا أو كما شاع من أن الجسم هو الذى يتعامل مع المحسوسات فى حين يظل العقل مجردا مع المجردات ـ وانما ينتهى تفسير أرسطو للادراك الحسى بأنه عملية تستدعى عمل النفس بالاضافة الى الجسم. واستخلاص الصورة من مادتها، أى أنها عملية تجريد تمهد لعملية تجريد أخرى أعلى وتحدث حين

---

(١) بالاضافة الى الحواس الخمس يقول أرسطو بالحس المشترك، وليس له عضو خاص وبه ندرك الشكل والعدد.

يدرك العقل المجردات أو حين يرتفع من ادراك الجزئيات المحسوسة الى الكليات أو الماهيات العقلية.

وكما عنى أرسطو بالبحث فى عمل الحواس وقوى الادراك الحسى بحث عن عمل العقل وعملية التعقل، وتتلخص نظريته فى تحليل المعرفة العقلية كما شرحها فى كتاب النفس بأن العقل الفعال Poeticos يجرد الماهيات لكى يطبعها فى العقل المنفعل Patheticos فيتحول من عقل بالقوة الى عقل بالفعل وذلك بفضل العقل الذى هو بالفعل دائما أو العقل الفعال. وقد وصف هذا العقل الفعال عند بعض الشراح وعلى رأسهم الاسكندر الافروديسى بأنه عقل مفارق فى حين وصف فى رأى البعض الآخر وعلى رأسهم ثامستيوس بأنه من قوى النفس(٢) .

من جهة أخرى قدم أرسطو تمييزا آخر للقوى العاقلة عند الانسان فى كتاب النفس وهو التميز بين عقل نظرى Theorique وعقل عملى Pratique الأول هو الذى يقع على الضروريات فى حين أن الآخر غايته معرفة المحتملات وهو مبدأ للنزوع، ويحقق أغراض الانسان النفعية وغايته نفع الانسان فى سلوكه أو عمله.

وهذه التفرقة بين عقل نظرى وعقل عملى تلتقى بالتمييز الواضح عند أرسطو بين حياة العمل وحياة التأمل والنظر المجرد فقد سار أرسطو الى أبعد مما سار أفلاطون فى التفرقة بين النظر والعمل. وهذا واضح فى قسمته للفلسفة العملية وغايتها المعرفة من أجل السلوك والعمل، غير أن هذه التفرقة تظهر بوضوح أكثر فى نظرياته الاخلاقية ففى تحليله للفضائل ذهب الى التفرقة بين الفضيلة الاخلاقية والفضيلة النظرية. واذا كانت الفضيلة الاخلاقية تحتاج لنوع من العقل هو ما اشار اليه بفكرة التروى أو الفطنة Phronesis التى تتلخص فى القدرة على تقدير الوسط العدل بين طرفين كلاهما رذيلة الا أنه ما لبث أن ذهب الى القول بوجود فضيلة عقلية مخالفة كل الاختلاف للفضيلة العملية وهى فضيلة النظر العقلى فى مقابل حياة العمل، وهى فضيلة غير متاحة لعامة الناس بل لقلة منهم ولاوقات محدودة

---

(٢) أرسطو : فى النفس. الكتاب الثالث فصل ٤

واذا كان أفلاطون قد ذهب فى محاورة فيليبوس[٣] الى القول بأن الخير الأقصى هو مزيج من حياة اللذة وحياة التأمل العقلى على أن يكون التأمل العقلى هو الغالب على حياة اللذة فانه كان فى هذا الرأى أكثر اعتدالا من أرسطو الذى فرق تماما بين حياة العمل وحياة التأمل. بل رأى فى هذه الحياة الاله الذى ينحصر نشاطه فى تأمل متواصل هو غاية السعادة.

ولما كانت السعادة تتلخص فى ممارسة الفضيلة فان أسمى الفضائل عند أرسطو تبدو فى نشاط أفضل جزء من أجزاء الانسان ونشاط هذا الجزء هو نشاط الجوهر العقلانى أو الالهى فى الانسان وهو مصدر أسمى أنواع السعادة فى الحياة الانسانية.

والحكيم هو القادر على ممارسة هذه السعادة سعادة الفكر والتأمل وهو مكتف بذاته ولا حاجة له بالآخرين لممارسة هذه الفضيلة العقلية فى حين أن ممارسة الفضائل الاخلاقية الأخرى كالكرم والشجاعة والأمانة فهى تتطلب الحياة فى مجتمع.

وحياة التأمل والفكر هى غاية فى حد ذاتها ذلك لأن التأمل ليس نشاطا يهدف الى غاية وراءه.

ويقول أننا نقوم بالحروب من أجل أن نصل فى النهاية الى السلام حتى لا نتحول الى قتلة، والحياة الحربية والسياسية رغم ما تنطويان عليه من مجد وعظمة الا أنهما لا يمكن أن تكونتا غاية فى حد ذاتهما بل هما يمهدان لغاية أخرى أسمى هى السعادة، أما حياة الفكر والتأمل فهى غاية للانسان وهى التى توفر له أسمى أنواع السعادة.

يشترك الناس جميعا فى أن لهم رغبة طبيعية فى المعرفة ولعل البرهان على ذلك أنهم يشعرون بلذة عند عمل الحواس. ففضلا عما تقدمه الحواس من نفع فاننا نشعر بلذة عندما تعمل خاصة حاسة البصر لأنها مفضلة على غيرها لا لفائدتها

(٣) أفلاطون (فيليبوس ٢٢ أ)

العملية فحسب بل لذاتها، والسبب فى ذلك انما يرجع الى أن البصر [٤] يأتينا بأكبر قدر من المعلومات ثم انه يظهر لنا الاختلاف والتنوع فى الموجودات[٥].

وقد وهبت الحيوانات القدرة على الاحساس بالطبيعة ولكن الاحساس عند بعضها يؤدى الى الذاكرة memory-mneme وفى بعضها الآخر لا يحدث الذاكرة، ولهذا فان الحيوانات ذات الذاكرة أقدر على التعلم من تلك التى لا تملك الذاكرة. وتساعد حاسة اللمس على التعلم عند الحيوانات ذات الذاكرة. ومن الحيوانات من له المخيلة imagination-Phantasia وله الذاكرة[٦] وقدر ضئيل جدا من الخبرة emperia-experience فى حين يرتفع الجنس الانسانى الى مستوى الفن art-Techne والى العقل Logismos-reason فمن الذكريات تحدث الخبرة[٧] والخبرة هى نوع من العلم Science-episteme أو من الفن.

ولا يحصل الفن والعلم عند الانسان الا عن طريق الخبرة ذلك لأنه كما يقول بولوس Polus بحق: ان الخبرة قد ولدت الفن أما عدم الخبرة فقد أدت الى المصادفة Chance وينشأ الفن عندما نكون حكما كليا من مجموع أفكار حصيلتنا من الخبرة، وينطبق هذا الحكم على كل الحالات الفردية التى يتضمنها.

فمثلا الحكم بأن دواء معينا قد شفى كالياس عندما مرض بمرض معين، وأن هذا الدواء قد شفى سقراط عندما مرض بهذا المرض أيضا وأنه شفى عددا من الناس هذه كلها أحكام خبرة، أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى هذا المرض على العموم فيرجع الى الفن. وبالنسبة الى الحياة العملية لا يوجد فرق كبير بين الخبرة والفن، بل قد يحدث أحيانا أن يتفوق أصحاب الخبرة على من يكتفون بالعلم والفكرة

---

(٤) البصر أرقى الحواس لأن لكل شئ لونا واللون يوضح الشكل والحجم والحركة والعدد، فاللون يتضمن التعدد أما اللمس فلا يبين لنا الا الأضداد مثل الساخن والبارد فقط.

(٥) مقالة الألف الكبرى من كتاب:" الميتافيزيقا ـ الفصل الأول ٩٨٠-٩٨٣.

(٦) المخيلة والتخيل Phantasia تختلف عن الذاكرة لأن الذاكرة تقتضى التعرف على شئ سبق معرفته فهى تستدعى الزمان وليس كذلك الخيال (أنظر كتاب النفس ٤٢٧ب ٤٢٩أ ٩).

(٧) الخبرة تحصل من مجموع الذكريات والحيوان ذو الذاكرة يمكن أن توجد لديه خبرة ـــ أما الانتقال من الخبرة الى العلم والفن فيقتضى الانتقال من الفردى الى الكلى.

العامة Logos ، ويرجع السبب فى ذلك الى أن الخبرة تتعلق بالحالات الفردية أما الفن فيتعلق بالكليات، والعمل والتطبيق يتعلق بالمفردات فالطبيب مثلا يشفى كالياس أو سقراط، واذا اكتفينا بالفكرة العامة وحدها دون الخبرة فقد نخطئ لأن الذى يتطلب العلاج هو الفرد المحسوس.

غير أننا نعتبر المعرفة أقرب الى الفن وليس الى الخبرة والذين يحصلون الفن هم الذين يتصفون بالحكمة، والحق أن ذوى الخبرة أنما يعلمون أن شيئا ما هو كذلك The Thing is so ولكنهم يجهلون السبب أى لماذا هو كذلك Why-dioti .

لذلك فنحن نقدر الذين يوجهون العمل أكثر من تقديرنا لمن ينفذونه ذلك لأنهم أكثر علما وحكمة ويعلمون الأسباب والعلل، أما المنفذون فهم أشبه بالكائنات غير الحية ـ الآلات ـ تعمل بفضل طبيعتها أو بالتعود، وعلى ذلك فان امتياز الرؤساء الموجهين لا يرجع الى الممارسة بل الى حصولهم على المعرفة النظرية ومعرفة العلل.

وعلى العموم فان خاصة العلم تتلخص فى تميزه بالقدرة على تعليم الغير. ولذلك فنحن نعتبر الفن أقرب الى العلم من الخبرة لأن ذوى الفن هم الذين يعملون.

وفضلا عن ذلك فنحن لا نعتبر الاحساس حكمه Sophia-Wisdom لأنه وسيلة المعرفة بالجزيئات وهو لا يفسر لنا الأسباب، فالاحساس يبين لنا أن النار ساخنة ولكنه لا يفسر لنا لماذا تكون النار ساخنة.

وفى العصور الأولى من الحضارة كان أول من توصل الى الفن وارتفع عن مستوى المعرفة بالحواس هو الذى نال اعجاب الناس واحترامهم.

وقد تتابع اكتشاف الفنون فمنها ما يبغى تحقيق النفع العملى ومنها ما يبغى تحقيق لذة ومنها ما لا يحقق نفعا ولا لذة[٨] .

وقد ظهر هذا النوع من الفنون عند قدماء المصريين عندما توفر الفراغ لطبقة الكهنة[٩] .

---

(٨) يقصد بالفن الذى يحقق لذة العلم النظرى وما يحقق نفعا الفن العملى.

ولقد بينا فى كتاب الأخلاق الفرق بين الفن والعلم وبين النظم الأخرى[10] ويبقى أخيرا أن نقول أن العلم المسمى بالفلسفة يعرف بأنه علم العلل الأولى والمبادئ الأولى للوجود.

وهكذا فقد ظهر لنا أن ذوى الخبرة أفضل ممن يكتفون بالمعرفة الحسية وأن ذوى الفن أفضل من ذوى الخبرة والمهندس أفضل من العامل والعلوم النظرية خير من العلوم العملية أما الفلسفة فهى العلم بالمبادئ والعلل.

طبيعة الفلسفة :

ويتميز الفيلسوف بأنه الشخص الملم بكل المعارف أى أنه الشخص الذى لا يقف عند معرفة الجزئيات كما أنه أيضا الشخص الذى يدرك الصعب من المشكلات[11] .

ففى حين أن الناس عامة يكتفون بالمعرفة الحسية يتميز الفيلسوف بأنه يدرك الكليات والمجردات أى الأشياء الصعبة وهو أيضا القادر على تعليم غيره.

وتتميز الفلسفة عن باقى العلوم بأنها لا تدرس لغرض أو منفعة عملية بل تدرس لمعرفة الحقيقة ذاتها مثل الرجل الحر يحيا لذاته أما الفن فيعيش من أجل هدف آخر غير ذاته.

وبناء على ذلك فان من يعرف الكليات يعرف بالتالى الجزئيات المتضمنة فيها ومعرفة المبادئ الكلية أصعب من معرفة الجزئيات.

وأكثر العلوم دقة ويقينا هى العلوم التى تحتوى على أقل عدد من المبادئ Ta Prota فالرياضة مثلا أدق وأبسط من الهندسة لأن الهندسة تفترض عددا أكثر من المبادئ فهى تفترض الامتداد بالاضافة الى العدد.

---

(٩) أنظر أفلاطون فايدروس ٢٧٤.

(١٠) ١١٣٩ ـ ١١٤١.

(١١) أى الكليات.

وأفضل العلوم التى ينبغى دراستها هى تلك التى تتعلق بالعلل والمبادئ لأنها تفسر لنا سائر الأشياء.

كذلك فان العلم الذى يدرس الغاية التى من أجلها يحدث كل شئ والتى تسمى بالخير هو أفضل العلوم والغاية القصوى للكون كله هى الخير الأسمى (Summum bonum)

وننتهى من ذلك الى أن العلم الذى يسمى بالفلسفة هو ذلك العلم النظرى الذى يبحث فى العلل والمبادئ الأولية ومن بين هذه العلل والمبادئ الأولية الغاية القصوى أو الخير الأسمى To On-eneka. وهى ليست علما أنتاجيا فنيا Poetike وهذا هو معناها لدى الفلاسفة القدماء، اذ أن الدهشة والعجب وحده هو الذى يمكن أن يعد الدافع الذى حرك المفكرين الى التأمل والفلسفة.

وقد اهتم هؤلاء أولا بالمشكلات الظاهرة لهم فحاولوا حل هذه المشكلات الناتجة عن ظواهر الطبيعة مثل موضوعات الفلك كالقمر والشمس والنجوم ونشأة العالم وتكوينه. فالاحساس بالحيرة، ويولد لدى الانسان الشعور بجهله وكذلك حدث للفلاسفة القدماء الذين حاولوا التغلب على الجهل فعكفوا على الفلسفة لكى يعرفوا فقط وليس من أجل غاية عملية.

وكذلك يمكن أن ينطبق هذا الكلام على الفلسفة، اذ كان نصف الرجل الذى ليس له غاية أخرى غير ذاته بأنه رجل حر فكذلك نسمى هذا العلم الذى ليس له غاية أخرى غير ذاته بالعلم الحر.

ويتصف هذا العلم أيضا بأنه علم الهى، لسببين أولا: أن الله هو الجدير بهذا العلم وثانيا: لأنه يجعل من دراسة الله موضوعا له لأن الله علة لكل الأشياء ومبدأ لها.

اما عن الحالة النفسية الى تصاحب دراسة هذا العلم فهى حالة الدهشة أو العجب.

مقال الألف الكبرى من الميتافيزيقا ـ الكتاب الأول ٩٨٠ ـ ٩٨٣.

(ب) نظرية العلم عند أرسطو :

تعد نظرية أرسطو فى المعرفة تمهيدا لنظريته فى العلم اليقينى والعلم اليقينى عند أرسطو هو العلم الذى يجعل غايته ادراك التصورات الكلية وينشد عالم الماهيات، وتحديد الأنواع الكلية بواسطة التعريفات الثابتة. فادراك الكلى هو الذى يمثل المعرفة اليقينية عند أرسطو. وقد سلك فى سبيل هذه الغاية طرقا متعددة تميزت جميعا بأنها تهدف الى الوصول الى اليقين او ادراك الكلى والوصول الى ما يتصف بالضرورة لا الاحتمال.

لذلك فقد كان هدف العلم عنده هو تحديد التعريفات الخاصة بالأنواع المبينة للماهيات الكلية وغاية الاستدلال هى الوصول الى نتائج يقينية ترتبط ضرورة بمقدمات يقينية، ولا يختلف الأمر للاستقراء عنه بالنسبة للقياس لأن كليهما يبحث عن الارتباط الضرورى بين الجزئى والكلى أو الكلى والجزئى اى هو تعميم وتخصيص وكلاهما يرتبط بالآخر ارتباطا ضروريا.

غير أن المعرفة التى تقدم المقدمات الأولية هى دائما حدس أو تعقل به تدرك البديهيات والتعريفات. وكذلك يصل العقل الى حدس الماهية من خلال الادراك الحسى للجزئيات.

ان معرفة ماهية الأشياء Ti Esti أو الجوهر Entity-Ousia هى معرفة تثبت ثقة أرسطو فى الحدس العقلى الذى يبلغ الكلى من خلال الادراك الحسى للجزئيات وفى سبيل توضيح نظرية أرسطو فى العلم بدأ أرسطو بتعريف ما هو الجوهر والتفرقة بينه وبين الأعراض(١٢)، لكى ينتقل الى نظريته فى التعريف، ثم ينتهى فى التحليلات الثانية الى البحث فى المعرفة اليقنية ومقدماتها وهى وحدها المعرفة التى يصح أن تتصف باليقين، ذلك ان أرسطو يعتمد على نوعين من اليقين يقين الاستدلال inference الواضح فى الاستنباط الرياضى ويقين المقدمات التى تكون مقدمات الاستدلال.

ومن أمثلة هذه المقدمات معرفة الماهية النوعية التى يحددها التعريف. وقد تأثر أرسطو فى تصوره للنسق العلمى بخبرته فى علم الأحياء الذى يكشف الفرد

---

(١٢) أنظر المقولات.

فيه عن النوع الكلى الذى يشمله كما يشمل أمثاله. فالكليات عند أرسطو ليست منفصلة عن الأفراد ولكنها مباطنة لها ومن خلال ادراكنا للأفراد بالادراك الحسى ندرك الكلى المباطن لها برؤية أخرى هى حدس عقلى أكثر دقة فما دامت المعرفة هى ادراك الصورة الكلية بواسطة الاستقراء والحدس فان الخطوة التالية فى العلم تفترض ادراك العلاقة بين الصور الكلية، فمعرفة أى شئ تقتضى أن نضعه تحت صنف من الأصناف أو نضع النوع تحت جنس أعلى ونرتب علاقة الأنواع ببعضها بالأجناس العليا. وقد سبق أن بين أفلاطون أهمية وغاية الارتباط الضرورى بين الأنواع فيما سماه بالديالكتيك. وغاية أرسطو هى تصنيف الأنواع وتحديدها بواسطة التعريفات المبينة لماهياتها. والتعريف يتم عنده بذكر أى الصفات عرض لها وأيها ضرورى وبالتالى الوصول الى معرفة السبب فى وجودها لأن المعرفة العقلية تتلخص فى معرفة السبب والعلة.

ولقد ظهر للمحدثين أن أرسطو حين نظر الى العالم فانه قد نظر اليه من خلال تركيب لغته، فالقضية المركبة من موضوع ومحمول هى التى جعلته يفرق فى العالم بين ما يعرف بالجوهر وصفاته، فكل شئ فى الوجود أما أن يكون جوهرا أو صفة للجوهر. ونظرته الى الأشياء على أن بعضها وسيلة وبعضها غاية جعلته ينظر الى الأشياء على أن بعضها علة وبعضها معلول. وهذه النظرة لم تعد تقنع المحدثين حيث لا يوجد موضوعا ما هو علة ومعلول فى حد ذاته ولكن نظرتنا الخاصة النسبية هى التى تفرض مثل هذا التصور فقد يكون ركوب القطار مثلا وسيلة أو علة لغاية أخرى هى الوصول الى الاسكندرية ولكن هذه الغاية قد تكون وسيلة لغاية أخرى كزيارة المتحف اليونانى أو زيارة الميناء وزيارة الميناء قد تكون غاية أو وسيلة. وهكذا نجد أن التفسير العلمى الحديث يستبعد البحث عن علة ومعلول أو وسيلة وغاية وينظر فى العلاقة بين الأحداث وبعضها وقد لا تكون هذه العلاقة هى علاقة علة ومعلول ولكن ثمة ارتباطات أخرى.

ولكى يكون العلم يقينيا سواء عند أفلاطون أو أرسطو فينبغى له أن يقع على موضوع ثابت أى على السبب الضرورى أما الممكن أو العرضى فلا يكون موضوعا للعلم، ولذلك فان الانسان يمكن أن يكون أسمر اللون أو أشقر اللون

معافى أو مريضا، ولكن معرفة هذه الصفات لا تكون علما دائما. يوجد العلم بمعرفة الجنس(Genus) والفصل Differentia. وهذا هو التعريف التام أما التعريف الناقص فيكتفى بمعرفة الخاصة أو العرض.

ومن الواضح أن العلم الطبيعى الحديث لا يسعى الى معرفة الأنواع من طريق تعريفاتها التى تحددها وتميز بينها تمييزا حاسما أنه يحطم الحواجز المزعومة بين الأنواع ليجد ما بينها من تجانس لكى يردها جميعا الى أساس واحد هو المادة والحركة مثلا.

ونتيجة لذلك فان تصور البحث العلمى الحديث يختلف كل الاختلاف عن البحث العلمى فى تصور اليونان وبالتالى يختلف المنطق تبعا لاختلاف هذه التصورات، فمنطق يساير التصور القديم ومنطق أخر يساير تصورات المحدثين. أن قوانين الطبيعة عند المحدثين هى اجابات عن السؤال القائل: فى أى ـ الظروف يحدث التغير الفلانى؟ وما هى أهم المبادئ المتمثلة فى التغير الفلانى أكثر مما هى اجابات عن السؤال ما تعريف الموضوع الفلانى؟ وما هى صفاته الجوهرية؟(١٣).

واذا كانت غاية التعريف عند أرسطو هى الوصول الى تحديد الصفات الجوهرية أى العلة فى وجود الأشياء فالعلم غايته أن س هى ص وهناك من الصفات ما هو ضرورى ومفسر للماهية essential Predication مثل سقراط انسان وما هو عرضى ومحتمل accidental Predication سقراط فيلسوف ولما كانت الخبرة الحسية وحدها لا تكشف لنا عن العلة الكلية والضرورية فان الحدس العقلى Nous هو الملكة القادرة على ادراك الكلى والضرورى أى ادراك المبادئ اليقينية التى هى مقدمات الاستدلال.

والقياس عند أرسطو هو الاستدلال الذى يثبت نتيجة تلزم ضرورة متى سلمنا بمقدماته، وشرطه أن يقوم على ثلاثة حدود: الحدان الأصغر والأكبر يرتبطان بواسطة الحد الأوسط كقولنا:

---

(١٣) أنظر د. زكى نجيب محمود، مقدمه للمنطق عند جون ديوى ص ١٨، ص ١٩ جوزيف فى كتابه مدخل الى المنطق ٣٨٧ـ ٢٨٨.

كل انسان فان

وسقراط انسان

اذا سقراط فان

فان الحد الأوسط يقوم بدوره العلة، وعلة فناء سقراط ترجع الى أنه أنسان. ولكى يكون القياس يقينيا فينبغى أن تكون مقدماته يقينية بمعنى الا تكون بحاجة الى برهان لأنه لو كانت المقدمات مستمدة من برهان فاننا سوف نظل نرد كل مقدمة الى غيرها الى ما لا نهاية. لذلك يفترض أرسطو أن القياس البرهانى لابد أن يعتمد على مقدمات لا برهان عليها هى المبادئ الأولية للعلم اليقينى.

وهذه المبادئ الأولية أو المقدمات اليقينية على نوعين:

١ـ بديهات Axioms تنطبق على كل العلوم ومثالها قانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع أى أن س أما ص أو لا ص أو قانون الذاتية أن س هى س.

٢ـ والتعريفات والمصادرات وهى خاصة بكل علم على حدة ومن التعريفات الخاصة بعلم الهندسة تعريف المثلث بأنه الشكل المحدود بثلاثة أضلاع وتسمى Theses .

٣ـ المسلمات أو الفروض Hypothéses

ويرى أرسطو أن هناك تصنيفا للعلوم يتدرج عنده من الأبسط الى الأكثر تعقيدا، فقد رأى أرسطو أنه من الممكن لعلم معين أن يتقدم على علم آخر من الجهة المنطقية اذا كانت مقدماته تنطبق عليه وقوانينه أعم من قوانينه وكذلك تتقدم الهندسة على الفلك ويتقدم الفلك على الفيزياء.

من خلال هذا التصور الذى يشترط للمعرفة العلمية الضرورة واليقين يتبين لنا أن أرسطو أضلته العلوم الرياضية السائدة بحيث أنه جعل منها المثل الأعلى لكل معرفة علمية حتى لو كانت فى مجال العلوم الطبيعية.

فعلى الرغم مما تحفل به كتابات أرسطو فى علم الحيوان والأحياء ودراسة الانسان وحياته الأخلاقية والاجتماعية من دقة ملاحظة وتفسير معتمد على الاستقراء الصحيح الا أنه فى نظريته عن العلم الطبيعى أو فى فلسفته لهذه العلوم لم

يكن على مستوى علمه أو تطبيقاته بمعنى أنه قد نجح كعالم طبيعى أكثر منه كفيلسوف للعلم الطبيعى ذلك أنه لم يتصور أن تكون العلوم التجريبية موضع احتمالات على نحو ما ظهر حديثا من أن قوانين العلوم التجريبية لا تتصف باليقين.

والاستقراء عند أرسطو ليس مجرد تعميم ننتقل فيه من المعرفة بالجزئيات الى الكلى وانما الاستقراء Induction هو أحد طريقين لاكتساب المعرفة ويتلخص فى اثبات صدق قضية كلية بذكر أمثلتها الجزئية التى تؤكد صدقها. ومن الاستقراء ما هو تام ومنه ما هو ناقص فالاستقراء التام يتم باحصاء كل الأمثلة الجزئية التى تدخل فى القضية الكلية. والشكل الرمزى له هو:

أن أ ب جـ د هـ الخ هى ن

أن أ ب جـ د هـ الخ هى و

اذا كل و هى ن

والمثال الشائع عند أرسطو للاستدلال هو الانسان والحصان والبغل... الخ طويلة العمر(مقدمة كبرى) الانسان والحصان والبغل الخ هى كل الحيوانات التى لا مرارة لها(مقدمة صغرى) فالحيوانات التى لا مرارة لها طويلة العمر.

فالاستقراء بدوره عند أرسطو لا يكون منهجا علميا الا اذا كان بدوره استدلا أحصائيا ينطوى على الضرورة واليقين.. يصفه أرسطو بأنه البرهان على نسبة الحد الأكبر للحد الأوسط بواسطة الحد الأصغر فشكله شكل القياس وهو استقراء من حيث أنه يحصى الجزئيات.

ومقدمات القياس الاستقرائى التى تصف الجزئيات ليست أيضا مما يمكن للملاحظة الحسية أن توفره فالجزئيات التى يحصرها أرسطو ليست الأفراد[١٤] بل هى الأنواع: الانسان والحصان والبغل وليست زيدا وعمروا ولا أفراد الحصان، ذلك لأن الخطوة الأولى وهى معرفة الجزئيات لا تأتى نتيجة المشاهدة الحسية وأنما من تعريف الانسان بأنه طويل العمر أو أنه حيوان عاقل وهذه معرفة تفترض

---

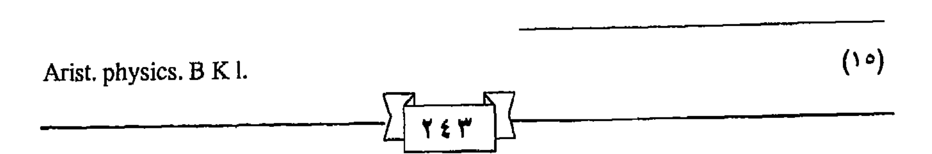
(١٤) أنظر د. زكى نجيب محمود ـ الاستقراء عند أرسطو ـ المنطق الوضعى ص ٣٧٣ الى ٣٩٣.

حدسا عقليا وكذلك معرفتى أن البقر ذو قرون أو أنه مجتر لا تتم من ملاحظة حسية بل برؤية عقلية حدسية حتى يجوز لنا أن نحكم على البقر كله بأنه كذلك أو الانسان بأنه كذلك وهذه معرفة ضرورية لأنها تعميم يستند الى الحدس الذى يجعلنا ندرك الكلى من خلال ادراكنا للمفردات المحسوسة فمعرفتنا بكالياس أو سقراط تنتقل مباشرة الى ادراك الانسان وهذا هو دور الحدس.

أى أن هذا الانتقال من المثال الفردى الى الكلى هو نوع من التعميم أساسه الحدس العقلى Nous .

وتفسير هذا الادراك الحدسى للصورة الكلية عند أرسطو يرجع الى تمسكه بالكيفيات عند تفسيره للوجود الطبيعى فعلم الطبيعة عند ارسطو لم يكن يرد الكيف الى كم كما نجد فى العلوم الحديثة وفى حين وحد أفلاطون بين العناصر المادية وبين الأشكال الهندسية الا أن أرسطو قد رفض وصف العناصر بواسطة النظرية الذرية وصياغتها بصورة رياضية ذلك لأنه يتمسك بوصف الموجودات كلها بالكيفيات المحسوسة ولما كان أرسطو يأخذ بالتضاد بين الكيفيات فقد حدد لاحدى الكيفيات دائما الغلبة على الأخرى وسماها بالصورة الايجابية Positive form ومثالها الحرارة للنار والجفاف للهواء. وعلى أساس هذا التضاد يمكن أن نصف أى شئ بعبارتين عبارة تصف الثلج بأنه بارد وعبارة أخرى تصفه بأنه ليس حارا. وأى صفة محسوسة يمكن أن تعرف بأنها الصورة بالعدم Form by privation(١٥) ولأنه لا توجد فى كل شئ صورة ايجابية فقط بل أيضا صورة بالعدم Form by privation تتعلق بهذا الشئ سواء بالسلب أو بالتضاد فان هذا هو الذى يجعل التغير ممكنا. أى أن كل شئ له صورة محسوسة بالفعل وله صورة ممكنة بالعدم، ويمكن أن تحدث له هذه الصورة التى هى بالعدم لتوجد بالفعل.

وبناء على ذلك يمكن أن يكون لكل شئ من الأشياء عدد من الصور الممكنة التى يمكن أن يتحول اليها.



(١٥) Arist. physics. B K l.

فالمعرفة الحسية التى تتعلق بالجزئى تفيدنا فى معرفة وجه واحد هو الصفة المحسوسة بالايجاب ولكن بالاضافة الى هذه الصورة المحسوسة للجزئى توجد فى نفس اللحظة معرفة عقلية مدركه ادراكا مباشرا بالفكرة الكلية أو بالصورة النوعية التى يندرج هذا المفرد الجزئى فيها من خلال المدرك الحسى وندرك أيضا التصور الكلى.

ولذلك فتفسير أرسطو لأى موجود بواسطة العلل الأربع المادية والصورية والفاعلة والغائية يفترض أن تفسير أى موجود لا يتم الا بتصور ما يمكن أن يصير اليه أو يتحول اليه لما ينطوى عليه من امكانيات تتحول الى وجود بالفعل بحسب الغاية النهائية ولعل هذا هو معنى قول أرسطو أن العلة النهائية على الرغم من أنها لا تظهر للحواس الا فى النهاية فهى حاضرة من البداية وهى متقدمة منطقيا(١٦) وهذا أيضا هو معنى قول أرسطو بأنه ليس هناك علم الا بما هو ضرورى وخالد(١٧).

ويؤكد هذا قوله فى التحليلات الثانية:" أن المعرفة لا تتم فى عقولنا بنفس الطريقة التى نتعلم بعا الأشياء فى الطبيعة. فما هو فى ذاته أوضح وأشد يقينا ليس كذلك بالنسبة لنا، أى ما هو أولى فى الطبيعة ويعنى به الكلى The universal ليس أوليا بالنسبة لنا(١٨).

وخلاصة القول أن :

الذى يميز المعرفة الانسانية عن أى معرفة لدى سائر الحيوانات الأخرى أنما يتلخص فى هذه القدرة على تصور الكلى أو على تصور الصورة بالعدم أو الوصول الى تنظيم الجزئيات والمفردات المتناثرة فى قانون كلى.

ونوضح ما سبق بما ورد فى كتاب التحليلات الثانية يقول:

---

(١٦) Arist. De Partibus Animalium 639 b12.

(١٧) Arist. Ethic. a Nicom Vl. 1139 b20-24.

(١٨) Arist. post. Anal 1-2.

المعرفة اليقينية :

١ـ " أن كل معرفة نحصل عليها فانما نستدل عليها من معرفة سابقة عليها. ويتضح ذلك من مجرد النظر فى أنواع المعرفة المختلفة. فالعلوم الرياضية وكل النظريات الأخرى نحصلها بالقياس والاستقراء وكل من هذين الطريقين يستخدم معرفة سابقة لكى يقدم معرفة جديدة، فالقياس يقتضى التسليم بمقدمات والاستقراء يوضح أن الكلى متضمن فى الجزئى ثم ان الاقناع الخطابى لا يختلف عن ذلك لأنه يعتمد على أحد الطريقين السابقين أما على نوع من الاستقراء أو على قياس ناقص En thymeme.

والمعرفة السابقة تكون على نوعين ففى بعض الحالات لابد من أن نفترض مسلمات وفى البعض الآخر أن نفهم معنى الكلمة المستعملة وفى حالات أخرى نفترض النوعين.

فنحن مثلا نسلم بأن صفة معينة تحمل أو لا تحمل على موضوع معين(أى أن س هى ص أو هى لا ص) أو أن المثلث يعنى كذا وكذا أو أن الوحدة تقتضى معنى كلمة معينة ووجود شئ معين.

والسبب فى هذا الاختلاف يرجع الى عدم وضوح الموضوعات لدينا بنسبة واحدة. فالتعرف على حقيقة معينة قد يستلزم فى بعض الحالات معرفة سابقة ومعرفة مكتسبة متعلقة بالجزئيات فى آن واحد، فمثلا الطالب الذى يعرف مسبقا أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ولكنه فى وقت معين يتحقق من هذه المعرفة عندما يكون بصدد مثل معين يتعرف فيه على هذه الحقيقة. وهناك بعض الأشياء لا تعرف الا بهذه الطريقة اذ لا يوجد هنا استدلال يعتمد على الحد الأوسط الذى يربط الحد الأصغر بالحد الأكبر(أى لا يوجد هنا قياس) وقبل أن يصل الى هذه المعرفة يمكن أن نقول أنه على نحو ما يعرف وعلى نحو آخر لا يعرف.

فان لم يتعرف على وجود المثلث فكيف اذن كان يتاح له أن يعرف أن زواياه تساوى قائمتين؟ انه بمعنى ما يعرف ولكن على نحو كلى فلابد اذن من التمييز بين نوعين من المعرفة والا فسوف نواجه مفارقة" مينون" (وهى أنه لن

يعلم شيئا لا يعلمه أو أن يسترجع ما يعلمه أى يعلم ما يعلمـه...) ان المشكلة تتلخص فى أن نتعرف على مثل معين يطابق المعرفة الكلية السابقة.

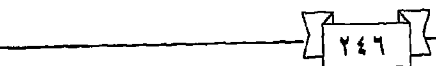
٢ـ ونحن نسمي معرفتنا بالاشياء معرفة علمية عندما تكون مخالفة للمعرفة العرضية التى يقول بها السوفسطائيون أى عندما نعرف العلة المفسرة للواقعة وتكون علة لها وليس لأى شئ آخر.

ويتضح صدق هذا الكلام عندما نجد أن النوع الأول من الناس يتخيلون أنهم يعرفون اما من لديهم المعرفة الثانية فهؤلاء تكون معرفتهم صحيحة ويترتب على ذلك أن موضوع المعرفة العلمية لا يمكن أن يكون شيئا آخر. ويمكن أن تكون هناك أنواع أخرى من المعرفة كما سوف يظهر فيما بعد، وأن ما أقرره هنا هو أننا نعنى بالبرهان demonstration القياس المنتج للمعرفة العلمية وعندما افترض ما هى قضية علمية وصادقة فلابد أن تكون مقدماتها Premisses صادقة true وأولية Primary ومباشرة immediate وأشد وضوحا من النتيجة وأن تكون صلة النتيجة بالمقدمات صلة المعلول بعلته، وما لم تستوف هذه الشروط فان الحقائق لن تكون مناسبة للنتيجة. وقد يوجد قياس بغير هذه الشروط ولكنه لن ينتج معرفة علمية ولن يكون برهانا فالمقدمات يجب أن تكون صادقة وما ليس موجودا لن يكون معروفا فنحن لا نستطيع أن نعرف مثلا أن هناك تناسبا بين قطر المربع وضلعه.

وينبغى أن تكون المقدمات أولية Primary ولا مبرهنة indemonstrable والا فهى سوف تتطلب برهنة لكى تكون معروفة. وتكون المقدمات علة لنتيجة أشد وضوحا منها وسابقة عليها ومعرفتنا بها لا تقتصر على معرفة معناها بل معرفة واقعة معينة.

والآن فان كلمة أولى Prior وكلمة أشد وضوحا better Known هى كلمات مبهمة لأن هناك اختلافا بين ما هو أولى وأشد وضوحا على مستوى الوجود وما هو أولى وأشد وضوحا بالنسبة للانسان.

وان الاشياء القريبة من الحواس هى الاولية والاشد وضوحا للانسان فى حين أن ما هو غير محسوس هو الأولى والاشد وضوحا من حيث الوجود. والعلل



الكليـة هـى البعيـدة عـن الحـواس أمـا العلـل الجزئيـة فهـى قريبـة مـن الحـس وهـى مضـادة لبعضـها.

وعندما أقول ان مقدمات المعرفة البرهانية أولية فانما أعنـى أنهـا حقـائق أساسـية basic truths والحقائق الاساسية هى قضايا مباشرة immediate Propositions وهـى التى لا تستمد من قضايا سابقة عليها.

وأنا أسمى الحقيقة الاساسـية المباشـرة فـى القيـاس قضيـة Thesis وهـى التـى لا تحتمل برهانا من المعلم والتـى يجب أن يعرفهـا المتعلـم ـ أى قبـلا ـ هـى مـا نسـميه بالبديهية axiom والقضية التى تفترض وجود موضوع معيـن أولا وجوده فهذه نسـمها فرضـا hypothesis أمـا التعريـف فهـو نـوع مـن عـرض الموضـوع كمـا لـو عـرف الرياضـى الوحدة The Unit بأنها ما لا يمكن قسمته كميا وليس هذا فرضا لأن الفرض هو القول بوجود شئ معين.

والآن ما هو مطلوب للمعرفة البرهانية هو أن نعـرف المقدمـات معرفـة أفضـل من معرفتنا للنتيجة لأن معرفة العلة يجب أن تكون أوضح من معرفة المعلول.

وما دام موضوع المعرفة العلمية ثابتا لا يتغير فان المعرفـة التـى نحصـل عليهـا بالبرهان لابد وأن تكون ضرورية. والمعرفة البرهانية مستمدة من القياس البرهـانى(١٩)، والقيـاس البرهـانى هـو اسـتدلال Inference مقدماتـه ضروريـة. ولابـد مـن البحـث فـى مقدمات البرهان ما هى طبيعتها، ومن بادئ الأمر لنعرف ما نعنيه مـن وصفنـا لـه بأنـه صـادق فـى كـل الحـالات True in Every Instance ومـا هـى الصفـة الجوهريـة (A commensurate And Universal Attribute) فما اسميه صادقا فى كل الحـالات هو ما يمكن أن أحمله على كل الامثلـة فلا يقتصـر علـى مثـل واحد دون بـاقى الامثلـة ويمكن أن أصف به كل الامثلة فى كل وقت وليس فى وقت معين دون غـيره فمثـلا لـو كانت صفة حيوان صادقة وتحمل على كل أمثلة الانسان فلابد أن يترتب على قولى هذا أن الانسان هو أيضا حيوان واذا صدقت الصفة الاولى الآن فتصدق الصفة الثانية أيضا فى نفس الآن.

---

(١٩) Demonstration.

ويمكن أن يقال نفس الشئ لو قلت النقطة تدخل فى كل خط.

أما الصفة الجوهرية Essential Attribute فهى تعنى أنها تدخل كعضو فى طبيعته، مثلا الخط يدخل فى ماهية المثلث والنقطة فى الخط لأن ماهية المثلث والخط تتضمن العناصر السابقة.

أما الصفات التى لا تدخل فى ماهية الموضوع فهذه نسميها عرضا أو مصادفة Accident أو Coincident مثلا الموسيقى والأبيض عرضية بالنسبة لانسان.

وما يترتب على حدث من الاحداث قد يكون ضروريا وقد يكون عرضيا فمثلا لو قلت: بينما هو يمشى حدث البرق أو أمطرت السماء، فان البرق أو المطر ليس الا عرضا ومصادفة A coincidence ولكن قد يوجد ارتباط ضرورى بين شيئين والصفة هنا تكون جوهرية اذا قلت ان الحيوان يموت اذا قطعت رقبته، فالموت وقطع الرقبة مرتبطان ارتباطا ضروريا أو جوهريا Essentially Connected الى الآن وضح معنى الصفة الصادقة فى كل الحالات True in Every instance - بقى أن نفسر الكلى والعام Commensurately Universal.

فالصفة تكون كلية وعامة لموضوع معين اذا كان من الممكن أن تنسب لأى مثال لهذا الموضوع. فصفة أن تتساوى زوايا المثلث بقائمتين ليس صفة عامة وكلية لأى شكل، بل لشكل معين هو المثلث ويمكن أن تنطبق هذه الصفة على المتساوى الساقين ولكن ليست خاصة بالمثلث المتساوى الساقين بل للمثلث على الاطلاق فيكون المثلث هو الموضوع الأول المناسب لهذه الصفة. والقياس الذى يبدأ دائما من المقدمات الضرورية هو ما يعرف بالبرهان، والبرهنة تعنى أن نثبت أن محمولا معينا ينسب الى موضوع بطريقة كلية Universally وجوهرية.

وسوف نشرح كيف يوجد البرهان ابتداء من المقدمات الضرورية فاذا صدق أن (أ) تصدق على (جـ) وأن (ب) هى الحد الأوسط فى البرهان وأنها لا ترتبط على وجه الضرورة بـ (أ) أو بـ (جـ) فلن يوجد ارتباط بين أ و جـ . أما اذا ارتبطت (أ) ضرورة بـ (ب) وارتبطت (ب) بـ (جـ) فلابد أن ترتبط أ بـ جـ على وجه الضرورة. ويقوم الحد الأوسط دائما بدور العلة التى تربط الحد الأصغر بالحد الأكبر.

ـ وأعنى بالمبادئ المقدمات التى ليست مستمدة من برهان فنحن نضع مسلمات خاصة بمعانى الألفاظ والمقدمات المكونة منها أى التعريفات، فنحن نسلم بمعنى الوحدة، المستقيم، المثلث وهناك مسلمات خاصة بعلم معين مثل تعريف الدائرة أو المثلث فهذه تعريفات خاصة فى حين أن هناك مسلمات عامة مثل اذا أخذت كميتان متساويتان يتساوى الباقى وهذه هى البديهيات.

وقد نستعمل الأفتراض Hypothesis بالاضافة الى التعريفات والبديهيات.

دور الحدس والاستقراء[٢٠] فى تكوين المقدمات :

الاستقراء أو القياس الاستقرائى هو نسبة الحد الأكبر للحد الأوسط بواسطة الحد الأصغر. ولا نستعمل ألفاظ الحد الأكبر والأوسط والأصغر هنا بالنسبة لمواضيع الحدود فى القياس بل بالنسبة لاتساع مجال المسميات ومثال الاستدلال الاستقرائى.

الانسان والحصان والبغل... الخ طويلة العمر.

الانسان والحصان والبغل... الخ لا مرارة لها.

الحيوانات التى لا مرارة لها طويلة العمر وشكلها الرمزى.

ص ك

ص و

اذا و ك

وهذا النوع من القياس يفيد فى الحصول على مقدمات أولية ومباشرة، فالقياس العادى يعتمد على الحد الأوسط ولكن اذا لم يكن يعتمد على الحد الأوسط فان القياس هنا بالاستقراء.

فالنوع الأول من القياس يبين أن الحد الأكبر يحمل على الحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط أما الاستقراء فيبين أن الحد الأكبر يحمل على الوسط بواسطة

---

(٢٠) أرسطو: التحليلات الأولى. كII ، ف٢٣، ٦٨ب ٨.

الحد الأصغر، بالنسبة لبيان طبيعة الاشياء يكون القياس أفضل ولكن بالنسبة لنا يكون الاستقراء أوضح.

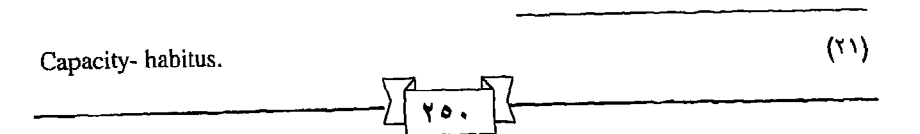
الحدس العقلى Nous – Intuition :

معرفة المقدمات: سبق أن أوضحنا أنه لا يمكن أن نستدل على شئ بالبرهان demonstration ما لم نكن قد عرفنا من قبل المقدمات الأولية المباشرة غير أنه قد توجد بعض الاستفسارات عن معرفة هذه المقدمات المباشرة اذ قد لا نكتفى بالسؤال عما اذا كانت معرفتها تشبه معرفة نتائج البرهان بل أيضا عما اذا كانت تسمى هى الأخرى معرفة علمية أو لا تسمى، أم أن هناك معرفة علمية بالنسبة لنتائج البرهان وحدها، أما بالنسبة لمعرفة المقدمات فثمة معرفة مختلفة.

ثم هل معرفة المقدمات هى معرفة مكتسبة أم أنها فطرية وكامنة فينا بلا وعى منا؟

ولكن اذا كانت كذلك على النحو السابق فقد يكون لدينا أنواع أخرى من المعرفة لا نعيها.

أما اذا كنا نكتسبها بغير معرفة سابقة أى مكتسبة فكيف لنا أن نعرفها بغير أن تتوفر لنا معرفة سابقة عليها؟ اذ توجد هنا استحالة كما سبق أن بينا بالنسبة للبرهان فمن الواضح أننا لا نملك معرفة فطرية بالمبادئ كما أننا لا نكتسبها بغير معرفة أو استعداد سابق ولهذا السبب ينبغى أن يكون لدينا ملكة اكتسابها بغير أن تكون هذه الملكة أسمى من معرفة المقدمات. وهذه الملكة[٢١] واضحة فى كل أنواع الحيوان اذ أن لها جميعا قدرة التمييز التى نسميها بالادراك الحسى ولكن على الرغم من أن هذا الادراك الحسى موجود لدى كل أنواع الحيوان الا أن بعض الأنواع يتميز بالقدرة على أن تحتفظ بأثر الانطباع الحسى ومن تكرار الانطباع الحسى وحفظه تنشأ الذاكرة ومن الذاكرة تنشأ الخبرة ومن الخبرة يصدر الفن والعلم: والخبرة تبين لنا التغير أما العلم فيبين لنا الثابت وننتهى من هذا الى أن هذه



(٢١) Capacity- habitus.

الأنواع من المعرفة ليست فطرية فينا بصورة محددة ولا تكتسب من حالات أخرى ولكن تنشأ من الادراك الحسى.

ولكن عندما يحدث الادراك الحسى فان النفس تحصل فى نفس اللحظة على الفكرة الكلية، اذ على الرغم من أن الادراك الحسى يقع على الفردى الا أن الاحساس لا يظل ثابتا عليه بل يصل الى الكلى، لأنه حين يدرك كالياس ينتقل على التوالى الى أدراك الانسان.

فمن هذه المدركات تحدث فى النفس الأفكار الكلية لأن نوعا معينا من أنواع الحيوان هو خطوة توصلنا الى جنس الحيوان وعادة تكون هذه الفكرة الكلية خطوة نحو فكرة أخرى أعم.

فمن الواضح اذن أننا ندرك المقدمات الأولية بالاستقراء لأن المنهج الذى يؤدى الى تكوين الكلى من الادراك الحسى هو المنهج الاستقرائى.

حالات التفكير التى ندرك بها الحقيقة منها ما يكون بعضها عرضة للخطأ فى حين أن المعرفة العلمية والحدس scientific Knowledge and Intuition تكون دائما صادقة.

ولما كانت معرفة المقدمات الأولية أدق من المعرفة العلمية(المعتمدة على الاستدلال discursive وليس هناك أدق من المعرفة العلمية سوى الحدس فاننا ندرك المقدمات الأولية بالحدس.

ونستنتج من ذلك أن مقدمات البرهان ليست نتائج برهان وليست معرفة علمية برهانية. وانما يكون الحدس العقلى Nous - Intuition هو مبدأ كل معرفة علمية(*).

(ج) ـ المنطق :

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ما كان منها علما نظريا غايته المعرفة كالفيزيقا والرياضيات والفلسفة الأولى وما كان منها عمليا غايته السلوك

(*) التحليلات الثانية الكتاب الثانى ١٩.

مثل الأخلاق والسياسة، وما كان منها انتاجيا غايته أنتاج شئ جميل أو مفيد مثل فن الشعر. أما المنطق فلم يذكره ضمن هذه العلوم.

ولعل السبب فى عدم اعتباره المنطق علما من العلوم هو أن موضوعه أوسع من أى منها لأنه يدرس التفكير الذى يستخدم فيها جميعا بل يدرس أيضا التفكير الذى لا يدخل فى نطاق العلم كالتفكير الشائع عند جمهور الناس والذى يستخدم فى الخطابة.

كذلك يقدم المنطق القواعد التى تجنب الانسان الخطأ وترشده الى الصواب ومن هنا فقد عد المنطق عند أرسطو مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم وأطلق عليه فيما بعد أسم الآلة أو الأورجانون Organon ولم يطلق أرسطو اسم المنطق على هذه الأبحاث وأنما استخدم كلمة التحليلات Analytics أى تحليل التفكير الى استدلالات، والاستدلال الى أقيسة والأقيسة الى عبارات وحدود.

ولقد كانت نقطة البداية فى منطق أرسطو هى جدل سقراط وأفلاطون، فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالتها كتب أرسطو مؤلفه عن الجدل الذى عرف باسم الطوبيقا أو المواضع Topics وكتب مؤلفه" المقولات" وكذلك مقالة الدال Δ من كتاب الميتافيزيقا.

ففى المقولات Categories عنى أرسطو بتوضيح أعم أنحاء الوجود أو الأجناس القصوى التى بها نعرف أى شئ من الموجودات فاذا أردنا مثلا أن نعرف ما هو سقراط انتقلنا الى صفة عامة تشمل سقراط وغيره فنقول مثلا أنه انسان، ثم نواصل السؤال فنبحث عن ما هو أعم من انسان الى أن ننتهى الى أعم الأجناس كلها وهو مقولة الجوهر، ومثال ذلك يقال على أى شئ آخر، فمثلا اذا سألنا ما هو الأحمر قلنا انه لون ثم نسأل وما هو اللون لنصل فى النهاية الى مقولة الكيف.

وهكذا يمكن أن تعتبر المقولات أعم أجناس الوجود وقد حدد أرسطو عددها بعشر فقال: أن الحد المفرد يشير أما الى جوهر أو كم أو كيف أو علاقة بشئ أو بمكان أو بزمان أو بوضع أو بحالة أو بفعل شئ أو بالانفعال بشئ.. ولكى نفسر هذا نقول أن الجوهر مثل انسان أو حصان، وأن الكم مثل طوله قدمان أو ثلاثة

أقدام والكيف مثل أبيض أو متعلم والعلاقة مثل ضعف أو نصف أو أكبر، والمكان مثل" فى الليقون" أو فى السوق، والزمان مثل أمس أو العام الماضى، والوضع مثل مستند على المنضدة أو جالس والحالة مثل لابس حذاء أو شاكى السلاح والفعل مثل يقطع أو يحرق والانفعال مثل انقطع أو احترق. ولا ترد أى لفظة من تلك الألفاظ وحدها فى العبارة وأنما تتكون العبارة من مجموعة منها، لأن العبارة هى ما ينطبق عليها الوصف بالصدق أو بالكذب فى حين أن اللفظة الواحدة مثل انسان أو أبيض أو يجرى لا يجوز عليها أى من الوصفين[٢٢].

وقد عد أرسطو الجوهر أول المقولات لأنه الموضوع الذى تحمل عليه المقولات. وفرق بين الجوهر الأول الذى لا يحمل على موضوع آخر ولا يوجد فى موضوع آخر وهو المفرد الجزئى مثل سقراط وبين الجوهر الثانى الذى يحمل على موضوع غيره وهو الكلى أى الجنس أو النوع مثل حيوان أو انسان أما الذى يوجد فى موضوع آخر ويفترض وجود الجوهر فهو كل المقولات الأخرى.

وكانت عناية أرسطو بالقضية استكمالا لهذا البحث فى الجدل، والف كتاب العبارة(De interpretation) يوضح فيه معنى الاثبات والنفى فى المنطق ودار البحث فيه حول امكانية نسبة صفة معينة الى شئ معين أو نفى هذه الصفة عنه ثم بحث هل تتعلق هذه الصفة بالموضوع على نحو ضرورى أم عرضى فعرف لأول مرة معانى الضرورى والممكن والمستحيل. وعلى العموم فقد اتخذت القضية التى عنى بها أرسطو صورة واحدة هى صورة القضية التى تنسب صفة معينة أو فعل معين الى موصوف أو فاعل وهى القضية الحملية Logos apophanticos.

أما أنواع القضايا الأخرى المعروفة فى المنطق كالقضية الشرطية أو الانفصالية فلم يعن بها، لأنه عدها من هذه القضية الحملية. أما العبارات الأخرى مثل الدعاء والتمنى فقد ترك دراستها للخطابة والشعر.

من جهة أخرى فقد نشأت مشكلة الكليات الخمس، الجنس genus والنوع species والفصل Difference والخاصة Proper والعرض accident التى

(٢٢) أنظر المقولات الباب الأول.

عرضها فورفوريوس فى كتابه الشهير" ايساغوجي" من بحث أرسطو فى مدى علاقة المحمول بالموضوع فى القضايا الحملية المختلفة هل المحمول صفة ضرورية للتعريف بحقيقة الموضوع أم هى صفة عرضية له.

ولقد سبق لأفلاطون أن استخدم منهج القسمة Division لتعيين حقيقة الأشياء. وكانت القسمة الأفلاطونية تبين اعم الأجناس التى يندرج فيها الشئ ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل، ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشئ فتعريف الانسان مثلا يتم بذكر الجنس(حيوان) والفصل(ناطق) وجميع هذه الصفات الثلاث تجيب على السؤال التالى الآتى: ما هو؟ Ti esit فهى تكون التعريف definition الذى يعبر عن الماهية essence أو عن النوع.

أما الخاصة والعرض فهى صفات لا تدخل فى ماهية الشئ.

ولما كان القياس يقوم على مقدمتين ونتيجة فقد عنى أرسطو بالتمييز بين القضايا وذلك من جهة الكم والكيف وانتهى الى وجود أربعة أنواع من القضايا هى:

الكلية الموجبة	مثل كل س هى ص
الكلية السالبة	" لا س ص
الجزئية الموجبة	" بعض س ص
الجزئية السالبة	" بعض س ليست ص

وقد رمز الأوربيون لهذه القضايا بالحروف(a, e, I, o)

وبناء على هذه التفرقة بين أنواع القضايا حدد أرسطو مقدمات القياس وأمكنه استخراج نظريته الخاصة به التى عرضها فى كتاب التحليلات الأولى. ويعرف القياس الأرسطى فى كتب المنطق التقليدية بأنه" قول مؤلف من أقوال اذا سلم بها لزم عنها بذاتها وبالضرورة قول آخر".

يعنى اذا سلمنا بمقدمتين فيلزم أن نسلم بالنتيجة المترتبة عليهما، وغاية القياس هى اضافة محمول معين بواسطة طرف ثالث هو الحد الأوسط الذى يظهر فى المقدمتين ويختفى من النتيجة، أى هو برهان نثبت به صدق قضية من القضايا بواسطة

قضيتين تندرج الواحدة منهما تحت الأخرى بواسطة صفة تتضمن فى الأولى وتوجد فى الثانية وهذه الصفة هى الحد الأوسط فلكى نثبت مثلا أن سقراط فانٍ فانه ينبغى أن ندخل سقراط فى زمرة الفئة انسان ثم ندخل انسان فى زمرة الفئة فان.

وموضوع النتيجة يسمى بالحد الأصغر أما محمولها يسمى بالحد الأكبر وتسمى المقدمة باسم الحد الذى يظهر فيها فمقدمه كبرى ومقدمة صغرى.

وأشكال القياس عند أرسطو ثلاثة تختلف باختلاف وضع الحد الأوسط فى المقدمتين وهى على النحو التالى:

و ك	ك و	و ك
ص و	ص و	و ص
ص ك	ص ك	ص ك

وقد أضاف جالينوس فيما بعد الشكل الرابع للقياس يكون الحد الأوسط فيه محمول الكبرى وموضوع الصغرى على النحو التالى:

ك و
و ص
______
ص ك

ولما كانت المقدمات تختلف من حيث الكيف والكم اتخذ كل شكل من هذه الأشكال هيئة معينة سميت فيما بعد بالضرب Mood وقد حدد أرسطو أنواع الضروب المنتجة فى كل شكل من أشكال القياس الثلاثة فوضع أربعة ضروب منتجة فى الشكل الأول وأربعة فى الشكل الثانى وستة فى الشكل الثالث.

وقد عد أرسطو الشكل الأول أكمل أشكال القياس لأن الاستدلال فيه على النتيجة واضح ومباشر. ثم وضع قواعد خاصة برد الأشكال الأخرى الى الشكل الأول بواسطة عكس القضايا أو باستبدال الكبرى بالصغرى والصغرى بالكبرى أو ببيان أنه اذا لم تصح نتيجة قياس معين تصح نتيجة أخرى مناقضة لها على نحو ما هو موضح فى كتب المنطق الصورى.

ويتضح مما سبق أن القياس الأرسطي لا يفيد الا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة لأن النتيجة التي يبينها أنما هي حقيقة متضمنة في المقدمة الكبرى. فقولنا مثلا أن سقراط فأن نتيجة مندرجة في قياس مقدمته الكبرى كل انسان فان. ومعنى ذلك أننا لا نحصل من نتيجة القياس الأرسطي على حقيقة جديدة لم نكن نعرفها من قبل ولهذا فقد تعرض المنطق الأرسطي وبخاصة نظرية القياس لنقد شديد من المحدثين الذين وصفوا القياس بأنه عقيم لا يساعد على الاكتشاف وبأنه تحصيل حاصل Tautology، كذلك ظهر للمناطقة المحدثين أن القياس ليس الصورة الوحيدة للاستنباط deduction فقولنا مثلا أن س تساوي[٢٣] ص، وص تساوي حـ إذن س تساوي حـ، وهو استدلال لكنه لا يتخذ شكل القياس الأرسطي لأنه لا يعتمد على حد أكبر وحد أصغر وحد أوسط، وهو استنباط ذو أهمية كبيرة في عالم الرياضة.

وتحدث أرسطو عن الاستقراء induction الذي يبدأ من المعرفة ببعض الجزئيات لينتهي بالتعميم الى قضايا كلية ولكنه لم يعن به العناية الكافية في حين عني بالقياس عناية كبيرة، والسبب في ذلك أنه عد القياس المنهج السليم الذي يؤدي الى المعرفة اليقينية. فما دمنا نبدأ بمقدمات يقينية ونراعي قواعد الاستنباط الصحيح فاننا نصل بالضرورة الى نتائج يقينية وهذا هو الذي سماه بالقياس البرهاني demonstration أما الاستقراء الذي ننتقل فيه من بعض الأمثلة المشاهدة بالحواس الى نتائج عامة فان مقدماته ليست واضحة بذاتها ولا يقينية لأنها مستمدة من الخبرة الحسية والادراك الحسي يبين لنا الظاهر من الواقع ولكنه لا يفسر لنا هذا الواقع ونتائجه ليست يقينية وانما تتصف بالاحتمال وعدم الضرورة.

يقول ارسطو مؤكدا هذا الرأي في كتاب التحليلات الثانية[٢٤] ان المعرفة لا تتم في عقولنا بنفس الطريقة التي تنتظم بها الأشياء في الطبيعة، فما هو في ذاته أوضح وأشد يقينا ليس كذلك بالنسبة لنا، أي أن ما هو أولى في الطبيعة – ويعني به الكلي The universal – ليس أوليا بالنسبة لنا. لأن الأولى بالنسبة لنا هو الأقرب

---

(٢٣) أو اكبر أو اصغر من ص.

(٢٤) Post., Anal 1,2.

الى ادراكنا، وهو الجزئى المحسوس أما الأكثر وضوحا والذى ينبغى أن تصل اليه المعرفة العلمية فهو الكلى المعقول ولكننا نبدأ عادة بمعرفة الجزئيات لأنها أسهل طريق للمعرفة، ولهذا يرى أرسطو أن الاستقراء لا يوجد الا فى مرحلة بدائية مؤقتة وليس عند اكتمال العلم أما العلم اليقينى – (البرهان) demonstrative science، فهو العلم الذى يتخذ التفكير فيه شكل القياس البرهانى الذى تكون مقدماته يقينية أى صادقة بالضرورة وأهم ما تتميز به المقدمات اليقينية أنها قضايا واضحة بذاتها أى نقيضها مستحيل، وهى تدرك بحدس مباشر، كقولنا مثلا اذا أخذنا كميتين متساويتين من مقدارين متساويين فان الباقى فى كل منهما يتساوى. فهذه قضية يقينية واضحة بذاتها أو بديهية ونحن لا نستدل عليها من مقدمات أخرى سابقة عليها ولا نحتاج لأمثلة كثيرة كى نتحقق من صحتها، بل يكفى مثال واحد لها لكى ندركها ادراكا عقليا مباشرا فمعرفتها تتم بحدس عقلى مباشر Nous أقرب ما يكون الى الحدس العقلى الذى ندرك به المثل الأفلاطونية.

واذا كان أفلاطون قد ذهب الى القول بأن ادراك الخير هو المعرفة الأولية التى هى شرط لكل معرفة أخرى، الا أن أرسطو لم يذهب فى فلسفته الى البحث عن مقدمة عامة لكل العلوم وانما رأى أن لكل علم من العلوم موضوعه الخاص كما أن له مبادئه الاولية الخاصة به على نحو ما وضع أوقليدس البديهيات والتعريفات والمصادرات التى عدها مسلمات لا برهان عليها وجعلها نقطة البداية التى سار عليها فى هندسته.

وأضاف أرسطو الى هذه القضايا الأولية قوانين الفكر العامة التى تدخل فى كل تفكير سليم مثل قانون عدم التناقض وقانون الذاتية والوسط المرفوع وهى ليست مقدمات نستنبط منها نتائج وانما هى قضايا واضحة بذاتها وضرورية لكى يكون التفكير متسقا والاستدلال صحيحا.

ولعل أرسطو حين اشترط اليقين فى التفكير العلمى انما كان يحاول أن يوفر الدقة واليقين للمعرفة العلمية فى عصره بعد فترة سادها التعميم الزائد. غير أن نظريته فى العلم قد ارتبطت بنظريته الميتافيزيقية فى الوجود اذ صورت الموجودات الطبيعية ذات أجناس وأنواع ثابتة خالدة فظهر تأثره العميق بالفلسفة

الافلاطونية التى حددت العلم بأنه المعرفة بالمثل الكلية الثابتة. وقد كان ارتباط أرسطو بالتيار الأفلاطونى مصدر تناقض كبير فى نظرياته خاصة فى نظريته فى الجوهر، فقد ذهب الى القول بأن الموجود الجزئى هو الجوهر الأول والموجود بالمعنى التام وعلى الرغم من ذلك لم يعد المعرفة به علما وانما جعل شرط المعرفة العلمية هو تحديد صفات النوع القريب أو ما سماه بالصورة الكلية.

وعلى العموم فقد توصل أرسطو أيضا الى وضع تصنيف خاص بالعلوم فقد رأى أن من الممكن لعلم معين أن يتقدم على علم آخر من الجهة المنطقية اذا كان موضوعه أبسط وقوانينه أكثر عمومية. فالحساب مثلا يتقدم على الهندسة وقوانينها والهندسة تتقدم على الفلك.

وهذا فيما يتعلق بالتفكير العلمى أو العلم البرهانى، ولكن فى أكثر الحالات لا يتوفر اليقين الكامل فى المقدمات. حيث أن الحقيقة الواضحة بذاتها ليست دائما موجودة ولذلك تكون المقدمات فى كثير من الأحوال آراء تستوجب الاحترام لأنها تنسب الى مصادر موثوق فيها أو تكون آراء يأخذ بها أكثر الناس فهى اذن مقدمات محتملة ولكن ضدها ليس دائما مستحيلا.

وأمثلة هذا الاستدلال توجد فى أكثر أنواع التفكير الشائع بين الناس والمحاورات الأفلاطونية حافلة بأمثالها ولقد سمى هذا النوع من الاستدلال ذى المقدمات الاحتمالية بالجدل أو الديالكتيك، والمرجح أن يكون أرسطو قد بحث فيه قبل وضعه لنظرية القياس لكثرة استعماله فى الأكاديمية.

وهناك أخيرا بحث أرسطو فى الأغاليط التى تحدث من اساءة استعمال اللغة أو التلاعب بالأقيسة واستخدام الأقيسة ذات الصورة الصحيحة والمادة الخاطئة وهذه هى موضوع كتابه فى تفنيذ السفسطة Sophistici elenchi .

الفصل الثالث

الفلسفة الأولى
أو
الميتافيزيقــا

يعد أرسطو مؤسس علم الميتافيزيقا، فهو الذى حدد أهم مشكلاته ومـيز بينـه وبين مجالات المعرفة الأخرى وتحدث فيه باعتباره علما مستقلا. ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم الميتافيزيقا وانما أطلـق عليـه اسـم الفلسـفة الأولـى أو الفلسفة أو الحكمة Sophia، أما كلمة الميتافيزيقا التى أطلقت على هذا العلـم فانمـا ترجـع الـى ناشرى كتبه وشراحه المتأخرين وكانت مجرد عنوان للكتب التى نشـرت بعد كتـب الطبيعـة غير أن هـذا العنـوان سـرعان مـا أصبـح يـدل علـى الموضـوع فقيل علـم الميتافيزيقا أى ما بعد الطبيعة.

وقد أثار هذا الكتاب فى العصور الوسطى سواء عند اليونـان أو العرب أو المسيحيين ما لم يثره مؤلف من المؤلفات الأخرى فى تاريخ الفكر الفلسفى والكتـاب نفسـه لا يكشـف عـن اتسـاق ووحـدة بل يتكـون مــع أربـع عشـرة مقالـة جمعهـا "أندرونيقوس الرودسى" ونشرها باسم كتب ما بعد الطبيعيات (Meta ta physica)، وقد عرفت مقالاتها الأربعة عشرة بحروف الأبجدية اليونانية من حرف الألـف الـى حرف النون.

وباستثناء المقالة الثانية، وهى مقالة الألف الصغرى التـى تعد بمثابـة مقدمـة لدراسة الطبيعة والتى تنسب لأحد المشـائين ويدعـى باسيكليس ومقالـة الـدال التـى يدرس فيها أرسطو المصطلح الفلسفى تبقى موضوعات شتى فى هذا العلـم يدرسـها أرسـطو فـى بـاقى المقـالات الاثنتـى عشـرة ومـن أهـم الموضـوعـات التـى يتناولهـا أرسطو فى هذا الكتاب تعريف علم ما بعد الطبيعة وتحديد موضوعه كذلك يعـرض

نظريته فى الوجود أو الجوهر ويقدم نقده لنظرية أفلاطون فى المثل ويشرح رأيه فى العلل الأولى للوجود ونظريته فى الألوهية.

ومقالة الألف الكبرى(A) التى يستهل بها الكتاب تتضمن ملخصا لآراء الفلاسفة القدماء فى علل الوجود وهى عادة أرسطو أن يعرض لتاريخ البحث الذى يتحدث فيه وقد سار على هذا النهج فى مؤلفيه الطبيعيات والنفس. ويتبع ذلك بمقالة الباء(B) حيث يبحث فى أربع عشرة مشكلة يعود اليها من المقالات التالية. أما مقالتى الميم والنون (M.N.) فقد كرسهما لمناقشة النظريات التى اعتنقها أفلاطون ورجال الأكاديمية ويلحق بهما الفصل الثامن من مقالة الألف الكبرى.

ويلاحظ سير" ديفيد روس" D. Ross[(١)] أن مقالات الزاء والهاء والثاء(Z.H.th) تكون وحدة يتناول فيها أرسطو تفسير معانى الجوهر والوجود بالقوة والوجود بالفعل.

أما مقالة اللام (L) فتبدو مقالة منفصلة يكرسها لنظرية المحرك اللامتحرك.

ويرجح أن كتاب الميتافيزيقا ـ باستثناء الجزء الذى يتحدث فيه عن نظرية كاليبوس الفلكية فى مقالة اللام ـ قد كتب فى تلك السنوات التى سبقت أو تلت وفاة أفلاطون مباشرة قبل تأسيسه مدرسة اللقيون فى أثينا. غير ان بعض الشراح لا يرون هذا الرأى اذ يتبينون على العكس من ذلك أن النزعة العلمية التجريبية قد ظهرت مبكرة فى فكر أرسطو وأن معالمها تتضح فى كتاباته التى ترجع الى فترة اقامته فى آسيا الصغرى وقبل تأسيسه اللقيون[(٣)].

---

(١) W. D. Ross., Arist. Metaph. ed., and Thansl. by J. Warrington Everyman. Intrroduction.

(٢) W. Jaeger., Aristotle, Transl, by Robinson 2nd edition Ox fodr 1948.

(٣) Cf. W. D. Ross. Arist., Maepht Ibid., Introduction.

(أ) موضوع الميتافيزيقا :

لعل خير تعريف للفلسفة يستهل به أى مؤلف فى هذا الموضوع هو ما ذكره أرسطو فى مقدمة كتابه الميتافيزيقا فقال:" ان الانسان بطبعه مشوق للمعرفة، والبرهان على ذلك واضح من تلك اللذة التى نستمدها من عمل الحواس.

غير أن ما تقدمه لنا الحواس من خبرة لا يرقى الى مستوى المعرفة العلمية أو الفلسفية فالحواس تؤدى الى تكوين الخبرة وهى تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة كأن نعرف أن النار ساخنة أو أن دواء معينا قد شفى سقراط من مرض معين. وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العلمية أما اذا حاولنا الارتفاع الى المعرفة العلمية أو الفلسفية فاننا لا نكتفى بذلك لأننا نحاول معرفة العلة المفسرة لارتباط الظواهر المشاهدة فى الخبرة الحسية، اننا نحاول البحث عن السبب أو العلة لماذا تكون النار دائما ساخنة، ولماذا يشفى هذا الدواء بعينه هذا المرض، فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئا ما موجود ولكنهم يجهلون السبب فى وجوده أما أصحاب الفن – يعنى به هنا العلم والفلسفة على السواء – فيتعمقون الى معرفة السبب والعلة، والعلم المسمى بالحكمة أو الفلسفة Sophia هو العلم الذى يصل الى معرفة العلل الأولى للوجود.

انها العلم الذى يصل الى الأدراك الكلى الذى يفسر لنا الجزئيات، وهى العلم الذى يصل الى المبادئ الأولى التى تعتمد عليها كل العلوم وهى أخيرا العلم بأكمل الموجودات الذى يدرس الخير الأقصى فهى العلم الالهى الذى يبحث أيضا فى الآلوهية ويليق بالآلهة.

ولم تنشأ الفلسفة عن حاجة عملية وانما نشأت عن حب المعرفة لذاتها فهى وليدة العجب والدهشة Wonder لأن أول الفلاسفة اندفعوا الى التأمل الفلسفى بفضل هذا الشعور[٤].

---

(٤) Arist., Met., A, 1-2.

هذا مجمل رأى أرسطو فى تعريف الفلسفة وقد عاد الى توضيح هذا المجمل فى نصوص متفرقة أخرى من مقالات الجيم G والكاف K والـ E .

ويقول أرسطو فى تعريف الفلسفة الأولى بأنها العلم بالموجود بوصفه موجودا (on ê on) being as Such .

ويفسر معنى هذا بقوله ان كل العلوم الجزئية لا تدرس الموجود من حيث وجوده لأنها تسلم بذلك وتعده أمرا مفروضا بالتجربة، أما الفيلسوف الميتافيزيقى فهو يبحث فى الموجودات من حيث وجودها كما أنه يعنى بدراسة الفروض العامة التى تسلم بها العلوم الجزئية الأخرى وبهذا المعنى يكون موضوع الميتافيزيقا أسبق وأعم من موضوعات العلوم الأخرى[٥].

وموضوع الميتافيزيقا ليس موضوعا خياليا أو بعيدا عن خبرة الانسان فهى تعنى بدراسة تلك الموجودات المحسوسة الذى أطلق عليها أرسطو اسم الجوهر الأول كسقراط أو هذا الحصان، ولكنها لا تعنى بها الا من جهة واحدة هى وجودها. ذلك في حين أن العلوم النظرية الأخرى تعنى بها لكن من جهة أخرى فهى بحث صفات هذه الموجودات كما يقول أرسطو لا بحث الوجود بل بحث صفات الوجود وأعراضه فعلم الطبيعة مثلا يدرس الوجود من حيث أنه مادة وحركة وعلم الرياضة يدرس الوجود من حيث هو كم أما الميتافيزيقا فتدرس الموجودات من حيث وجودها أى الوجود بما هو موجود.

من جهة أخرى لما كانت الميتافيزيقا تدرس العلل الأولى للوجود، ولما كان الجوهر هو الموجود بالمعنى الأتم فان الميتافيزيقا تعنى بتفسير علل وجوده فاذا كان سقراط أو كالياس أو غيرهما من أفراد البشر تعد جواهر Ousia فان لهم جميعا علة مفسرة لحقيقتهما وهذه العلة هى" الماهية" L'essence- To Ti ein فلكى نعرف ماذا يكون سقراط مثلا، لا نقول عنه انه أشقر أو طويل أو فيلسوف لأن هذه كلها صفات عرضية له ولا تفسر لنا حقيقته بوصفه موجودا، أما اذا قلنا عند الاجابة على هذا السؤال أنه انسان فقد ذكرنا الحقيقة التى بدونها لا يكون موجودا

---

(٥) Arist., Met., G. 1-2, K, 3-4.

أو ذكرنا الماهية، والماهية هى التى تظهر عند الاجابة على السؤال ما هذا؟ أو ما هو.

ويبحث أرسطو أيضا عما ان كان هناك علم يبحث فى المبادئ الأولية التى تأخذ بها كل العلوم وينتهى الى القول بأن العلم الذى يبحث فى هذه المبادئ هو الفلسفة الأولى التى لاتعنى بها العلوم الخاصة بل تسلم بها ومن أمثلتها اذا أخذنا كميتين متساويتين من مقدارين متساويين فان الباقى منهما يتساوى، فهذه بديهية تنطبق على كل أنواع الكم، ومن المبادئ الأولية أيضا قانون عدم التناقض الذى ينص على أننا لا يمكن أن نصف شيئا بصفة وضدها فى آن واحد، فادراك هذه المبادئ الأولية يدخل فى نطاق الفلسفة الأولى(٦).

وأخيرا يقدم أرسطو تعريفا للميتافيزيقا يوحد بينها وبين دراسة الالهيات فيقول ان كان هناك ما هو خالد وثابت وموجود وجودا مفارقا فينبغى أن يكون هذا موضوعا لعلم نظرى معين، ومثل هذا الموضوع لا يمكن أن يكون موضوعا للفيزيقا لأن موضوع الفيزيقا غير ثابت ولا للرياضيات لأن موضوعها غير مفارق للمادة لذلك فلا يمكن أن يكون هذا الموضوع الا موضوع علم الالهيات Theology، وهو أعلى أقسام العلوم النظرية(٧).

هذا فيما يتعلق بالتعريفات المختلفة التى يمكن أن نستخلصها عن علم الميتافيزيقا عند أرسطو أما عن أهم مشكلات هذا العلوم فتدور:

أولا : حول نظريته فى الوجود أو الجوهر.

ثانيا : علل الوجود أو المادة والصورة والقوة والعقل.

ثالثا : نظريته فى الألوهية.

(ب) نظرية الجوهر :

---

(٦) cf. Arist., Met., K. 3-4.

(٧) Post., Anal 1,2.

كلمة الجوهر في اليونانية Ousia تعني الموجود، وكان الموجود عند أفلاطون يفيد المعقول الثابت الذى يقابل المحسوس المتغير أو الصيرورة. أما أرسطو فقد عنى بتحليل معانى الوجود المختلفة لأن الوجود ليس واحدا كما قال بارمنيدس وانما يحتمل معان متعددة فثمة وجود للجوهر وثمة وجود لصفاته وأعراضه وثمة وجود بالفعل ووجود بالقوة، غير أن الجوهر هو الموجد بالمعنى الأتم لأن الأعراض والصفات التى يشير اليها أرسطو بالمقولات تفترض جميعا وجود الجوهر ووجودها متوقف على وجوده.

ولقد عنى أرسطو قبل بحثه فى الجوهر بنقد نظرية المثل الأفلاطونية فقد نسب الأفلاطونيون للمثل وجودا مفارقا على أساس أن الأشياء المتعددة المشتركة فى صفة معينة تفترض لهذه الصفة وجودا يعلو على وجود هذه الأشياء.

لكن يعترض أرسطو على الأفلاطونيين بأن المثل ان وجدت فلن تكون جواهر أو موجودات قائمة بذاتها وانما تكون مثلا للجواهر أو للصفات أو للعلاقات، ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهرا ومثال الجوهر لا يكون جوهرا، لأن الجوهر واحد. من جهة أخرى فان المثال الذى يعده الأفلاطونيون جوهرا يعرف بالجنس والفصل، فالانسان مثلا يعرف بأنه حيوان مزدوج الساقين وكل شطرمن شطرى هذا التعريف حيوان مثلا ومزدوج الساقين يشير الى مثال أى الى جوهر، فيكون فى الانسان جوهران وهذا يفضى الى القول بأن ليس للانسان جوهر واحد، لذلك يرى أرسطو أن الحد الكلى العام لا يكون جوهرا.

ويعترض أرسطو من جهة ثالثة على الأفلاطونيين لأنهم لم يستطيعوا تفسير فاعلية المثل بالنسبة للموجودات المحسوسة، فالمثل هى تصورات ثابتة مجردة مفارقة فهى علة لثبات الأشياء ولكنها لا تفسر وجودها وحركتها وتغيرها، فالكلى المجرد لا يصلح علة المحسوس العينى لأننا نرى أن المهندس هو الذى يبنى البيت والرجل هو الذى ينجب الرجل وليس مثال الرجل[١٠] يقول أرسطو فى هذا الصدد: " ان السؤال الهام نوجهه للمثل هو : ما الذى تفعله المثل للكائنات المحسوسة أو

(١٠) Arist, Mét, A.g. 991 Z. 8. 1033 b.

الخالدة؟ ان هذه المثل ليست عللا تفسر لنا حركة الأشياء أو تغيرها لأنها ليست مباطنة للاشياء التى تشارك فيها على نحو ما يكون البياض مباطنا للكائن الأبيض، كما أن الأشياء لا تصدر عن المثل بأى معنى من المعانى، أما أن نقول ان المثل هى نماذج Paradigmes وأن الأشياء تشارك فيها فليس هذا الا التلفظ بكلمات جوفاء وتشبيهات شاعرية(١١).

وأخيرا يرى أرسطو أننا لو افترضنا مثالا مشتركا بين مجموعة من الأشياء المتشابهة فاننا سوف ننتهى آخر الأمر الى افتراض عدد لا متناه من المثل لكل فئة من الأشياء، فلن يكون المثال واحدا كما يذهب أفلاطون وينطبق هذا مثلا على الرجل الرجل المحسوس ومثال الرجل لأنهما يفترضان مثالا ثالثاً ... لرجل مشترك بينهما، ثم ان المجموعة المكونة من الثلاثة سوف تؤدى الى افتراض رجل رابع وهكذا الى ما لا نهاية(١٢).

كذلك رفض أرسطو أن يكون المثال الأفلاطونى جوهرا، ورفض أن يكون له وجود مستقل عن وجود الأفراد المحسوسة.

ولكن هل سار أرسطو فى ثورته على الأفلاطونية الى آخر ـ الشوط؟ وهل نجح فى تقديم نظرية واقعية يعارض بها مثالية أفلاطون؟

يبدو أنه ظل مترددا بين الواقعية والمثالية كما سوف يتضح لمن يتتبع أقواله المتناثرة عن الجوهر فى بحثيه المقولات والميتافيزيقا.

تعريف الجوهر :

يعرف أرسطو الجوهر بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل فى موضوع أو هو الشئ القائم بذاته الذى لا يوجد غيره ومن الواضح أن الأساس المنطقى لفكرة أرسطو فى الجوهر مستمد من بحثه فى اللغة فاللغة ترتد الى عبارات والعبارة بدورها ترتد الى موضوع ومحمول.

---

(١١) Arist., Mit., A, g.

(١٢) Met. Z. 13. 1039 a 2.

الموضوع هو الجوهر، والمحمول هو ما يضاف اليه من صفات، كقولنا هذا الحصان أبيض أو قولنا سقراط فى الحديقة. فهذا الحصان وسقراط جواهر تحمل عليها صفات معينة وهى لا تحمل على شئ.

لذلك يكون الجوهر موضوع الحكم الذى يمكن أن نثبت له أو ننفى عنه محمولات معينة.

ويتضح مما سبق أن الجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس فهو يقال على أنواع الحيوان والنبات وأجزائهما والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة أى كل ما فى العالم الطبيعى من أشياء وعلى الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما(١٣).فالجوهر بمعناه الأول هو المفرد الجزئى المركب من مادة وصورة كسقراط أو هذا الحصان...

ولكن قد ينصرف الجوهر الى معنى آخر حين يشير الى النوع أو الى الجنس كقولنا انسان أو حيوان اذ يجوز أن يكون النوع أو الجنس موضوعين فى عبارة فيكونا جوهرين ولكن بالمعنى الثانى. يقول أرسطو" يتحدث الناس عن الجوهر الثانى الذى قد يكون تارة نوعا Species يشتمل على أفراد أو جنسا يشتمل على أنواع. فالنوع انسان وحيوان يتصفان بأنهما جواهر ثانية. حيوان تنطبق على انسان كما تنطبق أيضا على رجل معين لأنها لو لم تكن تنطبق على رجل معين لما انطبقت على انسان، ولذلك فلو لم يوجد الجوهر الأول لما وجد شئ على الاطلاق.

وفيما يتعلق بالجواهر الثانية يعد النوع Species جوهرا أكثر من الجنس genus لأنه أقرب الى الجوهر الأول، لأنه اذا اراد أحد أن يصف حقيقة الجوهر الأول فانه يفسر بذكر نوعه أكثر مما يفسره لو أنه ذكر جنسه، مثلا يكون الوصف أكثر دلالة اذا وصفنا رجلا معينا بانه أنسان أكثر مما لو وصفناه بأنه حيوان وكذلك أيضا يكون الوصف أكثر دلالة عن حقيقة كرمة معينة اذا قلنا أنها شجرة عما لو قلنا أنها نبات(١٤).

---

(١٣) Met. Z. 2, 1028.

(١٤) المقولات : الباب الأول.

لكن الجوهر الثانى حين يحمل على الجوهر الأول كما فى سقراط انسان، لا يكون شأنه شأن أى صفة أخرى تحمل على سقراط، مثل سقراط أبيض أو يلبس الفراء.

فهناك فرق بين وصف سقراط بانه انسان ووصفه بأنه أبيض أو يلبس الفراء. لأن انسان تكون ماهية سقراط، أى حقيقته الثابتة التى يكون بها تعريف صورته.

ومن خصائص الجوهر سواء كان أولا أو ثانيا أنه لا ضد له فما هو مثلا ضد الانسان أو ضد سقراط؟

كذلك لا يقبل الجوهر التدرج. فرجل معين ليس أكثر أو أقل فى وقت ما عنه فى وقت آخر، كما أنه لا يكون أكثر أو أقل من رجل آخر. اذ ليس شأن الرجل بالنسبة لنفسه أو بالنسبة لغيره شان صفة كالبياض مثلا يكون أكثر أو أقل فى الشئ الواحد تبعا لاختلاف الأوقات أو لاختلاف الأشياء.

ويتميز الجوهر أيضاً بأنه يظل ثابتا وواحدا، فى حين تتوالى عليه الصفات المضادة. فالرجل الواحد هو نفسه رغم توالى الصفات المتعارضة عليه فقد يكون تارة خيرا وتارة سيئا، فى حين أن الأبيض لا يمكن أن يتحول الى ضده بدون أن يفقد ذاتيته.

وبعد أن ينتهى أرسطو من تعريف الجوهر وتحديد خصائصه فى بحثه فى المقولات(١٥) نجده يبحث عن وجوده وأنواعه فى الميتافيزيقا كما يبحث عما يمكن أن يتصف من الموجودات بأنه جوهر.

فيرى أن المادة ينطبق عليها وصف الجوهر من حيث أنه الموضوع الذى تحل فيه الصفات المختلفة ولا يحل هو فى شئ. فالمادة يمكن أن تسمى جوهرا لأنها ثابتة تتلقى الصور المختلفة.

لكن المادة غير محددة ولا تكون موجودة بالفعل الا اذا حددتها الصورة لذلك فهى ليست جوهرا حقيقيا لأنها غير قائمة بذاتها ولا يمكن ان يشار اليها بأنها هذا

---

(١٥) Arist, Cat, 1, 5.

أو ذاك كما يكون الجوهر بحسب تعريفه، أى هى ليست وجودا محددا والأجدر بأن يكون جوهرا هو الصورة أو المركب من مادة وصورة(١٦).

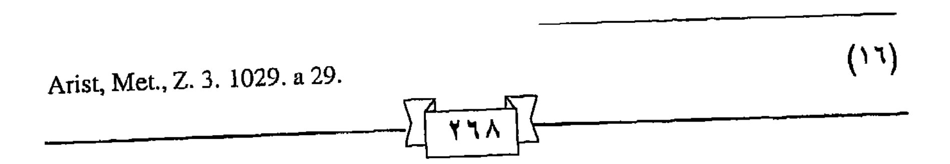
فاذا بحثنا فى المركب من مادة وصورة فاننا نتبين أن ما يجعله كائنا معينا، ويحدد وجوده، أنما هو الصورة التى تعبر عنها الماهية التى تكون واحدة ثابتة فى جميع أفراد النوع. أما اختلاف أفراد النوع الواحد فى الصفات العرضية وتعددهم فانما يرجع الى المادة.

لذلك فان الصورة هى المبدأ الأهم فى وجود الأشياء. فلو سألنا مثلا: لماذا يكون هذا الشئ حصانا؟ فاننا نجد السبب والعلة فى ذلك هو صورة الحصان التى هى فى الوقت ذاته ماهيته.

والصورة هى ثانيا مبدأ وحدة الكائن، لأننا لو أخذنا أى جوهر فردى معين فاننا نجده مركبا من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع فى الكلمة يتركب من جملة حروف، أو اللحم مركب من العناصر الطبيعية الأربعة. ولكن ليس المقطع ولا اللحم مجرد جملة هذه الحروف أو جملة هذه العناصر الطبيعية، وانما كل منهما شئ له وحدته، ومصدر هذه الوحدة هو الصورة.

فالصورة هى المبدأ المجرد الذى تتحول بفضله مجموعة عناصر مادية الى كائن واحد محدد قائم بذاته. ويلاحظ أن من الكائنات ما هى ذات وحدة مصطنعة كما هو الحال فى الأشياء الصناعية التى لا يقال عنها جواهر الا بالتقريب، لأن الصورة الجوهرية لا توجد بالمعنى الصحيح الا فى الكائنات الطبيعية.

والصور بعد ذلك هى موضوع العلم، فالعلم لا يعنى بسقراط وأفلاطون وانما يعنى بمعرفة ماهيتهما أى بالانسان أو الحصان أو بالدائرة أو المثلث ويهدف الى اثبات أو نفى صفات معينة تتعلق بكل نوع منها بواسطة البرهنة التى تستخدم الحد الأوسط. لذلك فان الكلى الذى هو موضوع العلم عند أرسطو هو النوع القريب الذى لا يوجد فى ذاته وانما يوجد فى الأفراد.



(١٦) Arist, Met., Z. 3. 1029. a 29.

وأرسطو لم يختلف هنا عن أفلاطون حين رأى الحقيقة الثابتة في الصورة، ولكنه اختلف عنه حين لم يجعل للصور عالما منفصلا، ورأى ان ماهية الانسان أكثر حقيقة من سقراط وأفلاطون ولكنها لا توجد الا بهما.

ولكن تظهر هنا مشكلة تتعلق بجوهرية هذه الماهية. اذ كيف يمكن أن تكون الماهية جوهرا واحدا في حين أنها بحكم تعريفها مجزأة تتكون من جنس وفصل. فالماهية ــ انسان ــ مثلا يكون تعريفها حيوان مزدوج الساقين.

يرى أرسطو أن الماهية ليست مركبة من أجزاء مادية، فاللحم والعظام مثلا هي أجزاء مادية تدخل في تكوين الانسان. ولكنها لا تدخل في تعريف ماهية الانسان.

لأن الماهية لا تنتج من مجرد تجميع الأجزاء المادية لشئ ما. فالواقع أن الأجزاء المادية لشئ ما لاحقة على وجود هذا الشئ، لأن الكل سابق على الجزء فالجسم مثلا سابق في وجوده على وجود اليد أو باقي الأجزاء وانما تتركب الماهية من أجزاء منطقية هي الجنس والفصل كما قلنا.

ولكن كيف يتحدد الجنس بالفصل وينتجا ماهية واحدة؟ يقول أرسطو ان اضافة الفصل الى الجنس ليست شأنها شأن اضافة أي صفة الى موصوف لأن اضافة صفة الى موصوف قد تعني اما ادخال الموصوف ضمن هذه الصفة كقولنا الحصان أبيض، أو قد تعني أن الموصوف يتضمن هذه الصفة كقولنا: الاثنين عدد زوجي.

ولكن اتحاد الفصل المميز بالجنس عند تعريف ماهية الانسان مثلا لا يفيد أي نحو من النحوين السابقين، اذ يترتب على ذلك أن الجنس سوف يشارك في فصول متعددة متعارضة، أو أنه من جهة أخرى سوف يتضمن فصولا متضادة كما لو قلنا مثلا ان الحيوان قد يكون تارة مزدوج الساقين وتارة ذا أربعة أقدام.

ويحل أرسطو الاشكال حين يذهب الى أن اتحاد الجنس بالفصل هو اتصال أوثق من ارتباط أي صفة بموصوف، لأن الجنس حيوان مثلا والفصل مزدوج الساقين لا يشيران الى شيئين منفصلين بل يشيران الى شئ واحد يبدو تارة لا محددا عند ذكر مادته أو عند وجوده بالقوة، ويبدو تارة أخرى محددا حين يعبر عن صورته ووجوده بالفعل فالتعريف اذن هو قول واحد يشير الى كائن واحد ويحدده أولا بطريقة

ناقصة عندما يذكر الجنس كحيوان وبطريقة كاملة حين يضيف الى الجنس الفصل الذى يحدده كمزدوج الساقين(١٧).

وبهذه الطريقة لا يكون التعريف مجرد مجموعة أجزاء ولا يحدث اننا نتكلم هنا عن شيئين مختلفين عن بعضهما حين نتكلم عن حيوان وعن مزدوج الساقين، بل نتحدث عن كائن واحد تارة بغير تحديد وتارة بالتحديد. ومن الواضح أن الفكرة الكاملة هى فكرة النوع لأن ماهية الانسان توجد بالفعل وجودا سابقا على مكوناتها، أما فكرة الحيوان فتبدو ناقصة بالنسبة الى فكرة الانسان.

ويعترض أرسطو على طريقة القسمة الأفلاطونية التى تبدأ بالجنس كحيوان ثم تقسمه الى أنواع منها الانسان ومنها الحصان، لأنها تسير من الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل. الأصح عند أرسطو أن نسير بادئين من الموجود بالفعل فنحلله الى مكوناته المنطقية لأن الماهية ذات وحدة بسيطة وليست شيئا مركبا من عناصر كتركيب المقطع من عدة حروف.

كذلك فان تحليل التعريف ليس تقسيما له لأن الماهية لا تعرف الا بطريقة مباشرة يسميها أرسطو بالحدس العقلى Noesis الذى يدرك الماهيات اللامنقسمة كما يدرك البصر اللون(١٨).

وهذا الادراك العقلى المباشر لا يحدث الا بعد مرحلة ديالكتيكية يعلو بها العقل من المحسوس الى المعقول كما يرى أفلاطون، وإنما يحدث دفعة واحدة وملازمة للادراك الحسى لأن الماهية لا توجد بدورها الا ملازمة للاشياء المحسوسة(١٩).

ولكن الماهية التى تهب الكائنات المحسوسة حقيقتها لا توجد الا فى محسوس والصورة لابد أن تتحقق فى مادة فما صلة المادة بالصورة وما درجة كل منهما فى الوجود؟

---

(١٧) Met Z. 12 1027 d. Cf. E. Brehier Histoire de La philosophie Vol. I, 1. p.194 - 197.

(١٨) De Anim III, 6, 43 ob.

(١٩) Met., o, 9, 1051 b, 24-30.

(ب) القوة والفعل أو المادة والصورة :

تعتمد تصورات أرسطو للمادة والصورة أو القوة والفعل على وجهة نظره فى التغير أو الصيرورة، لأن أى تغير يفترض الثبات وكل صيرورة تستلزم وجود شئ لايصير.

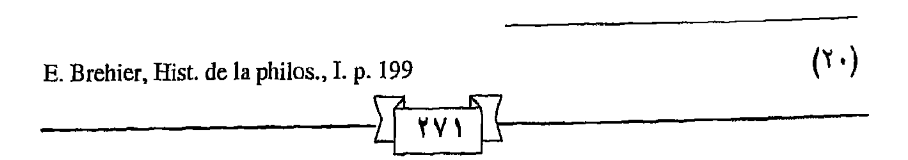
ولقد نشأت مشكلة عند القدماء الذين قالوا ان الوجود لا يمكن أن يصدر عن وجود، وتنبه بعضهم الى هذه الصعوبة وانتهى الى وجهة نظر تقترب من الحقيقة حين قالوا ان الوجود ينشأ عن الأضداد الفردى والزوجى أو الحار والبارد أو الحب والكراهية أو الخلاء والملاء. ولكن يرى أرسطو أن الضد لا يمكن أن يتحول الى ضده مباشرة كما أن الوجود لا ينشأ عن اللاوجود، وانما لابد من افتراض محل تتوالى عليه الأضداد، أما هذا المحل أو الحامل الذى تتوالى عليه الأضداد فهو المادة أو الهيولى أما الآضداد فهى الصفات أو الصور التى تتوالى على المادة.

وكل جوهر، أو موجود معين مركب من هذين المبدئين، مبدأ المادة الذى يقدم أساسا يصدر عنه وجوده كأن يكون البرونز مثلا مادة التمثال ومبدأ الصورة التى تحدد حقيقته وماهيته كأن تكون صورة التمثال هى" الاله هرميس" مثلا ولئن اتصفت الصورة بأنها الوجود الا أن المادة ليست اللاوجود أو العدم المطلق، وانما هى وسط بين الوجود واللاوجود. أو هى باختصار استعداد امكانية potentiality للوجود، أو هى وجود بالقوة يتحول الى وجود بالفعل بعد حصوله على صورة معينة. أى أن المادة هى مجموعة الشروط الواجب توافرها كى تظهر الصورة[٢٠].

وأى وجود لا ينشأ فى رأى أرسطو من العدم بل من امكان أى وجود بالقوة فلا يمكن مثلا أن تكون الأرض صندوقا بالقوة فى حين يمكن أن نقول ان الخشب صندوق بالقوة لأننا نصنع منه مباشرة الصندوق.

---

(٢٠) E. Brehier, Hist. de la philos., I. p. 199



وغاية الكائن أن يصل الى تمام صورته ونهاية التغير هى أن تحصل المادة على الصورة المناسبة لها، ومتى تم ذلك أصبح الوجود موجودا بالفعل. فالفعل بالنسبة للقوة كالانسان اليقظ بالنسبة للنائم أو كالبذرة بالنسبة للشجرة أو كالبرنز بالنسبة للتمثال.

لذلك فان القوة لا معنى لها وانما تفهم بالنظر الى ما ستصير اليه أو الى الصورة.

لذلك فان الصورة فعل(انرجيا) actuality- energia لأنها تحقق ما هو بالقوة الى موجود كامل ولذلك فهى أيضا كمال وغاية(انتلخيا) Entelechia أى أنها تحدد الحالة النهائية الكاملة(٢١).

وهى أيضا التى تهب الكائن حقيقته الثابتة أو ماهيته ـ essence - quiddité .

ومن هنا فقد انتهى أرسطو عند بحثه فى العلل الى التوحيد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية. فالصورة هى الغاية فى كل تغير لأن التغير يهدف الى تحقيق الصورة وهى أيضا محركة وفاعلة. فصورة البيت التى هى غاية البناء فاعلة من حيث أنها تتحد بفن المعمار. وصورة الانسانية فى الفرد علة محركة للتوالد لأن الأب يهب الابن صورته التى هى الغاية النهائية لوجوده.

فلا يبقى اذن تعارض الا بين علتين رئيسيتين هما الصورة والمادة.

والصورة أكثر أهمية كما سبق أن ذكرنا لأن المادة غير محددة ونسبية لا تعرف الا بالقياس الى الصورة.

فان قلنا مثلا ان مادة التمثال هى البرونز فيمكن أن نسأل بعد ذلك وما هى مادة البرنز فنقول انها العناصر الأربعة مثلا ثم نبحث عن المادة فى هذه العناصر فتنتهى الى مادة غير محسوسة ولا محددة هى المادة الأولى التى ليس لها صورة أو تحديد فهى مجرد قابلية للتغيرات(٢٢).

---

(٢١) Met., Th, 3, 1047 a 30.

(٢٢) Met. Z. 10, 1036 a 9-M. 1077 b 17-30.

أما عن الصورة فهى مبدأ لتحديد أى موجود ومبدأ معقوليته لأن العلم لا يعنى بالمتغير أو بالعرضى وانما موضوع العلم هو الماهيات الثابتة الموجودة دائما على نحو واحد.

فالجزئى موضع امكانيات وأعراض سببها دخول المادة فيه الى جانب الصورة أما النوع فتظهر فيه الضرورة والوجود الثابت الذى يكون دائما على نحو محدد بالضرورة. لذلك نجد أن الصورة هى مبدأ المعقولية والثبات فى الجوهر المركب من مادة وصورة. أما المادة فهى مبدأ النقص والتغيرات والامكان المستمر وهى بهذا المعنى تتجاوز معنى الوجود بالقوة لأنها تتدخل ايجابيا فى احداث أنواع النقص التى تتصف بها الأفراد الجزئية المحسوسة لأنها تقاوم تحقق الصورة واكتمالها فهى مصدر الشذوذ والمصادفات وهى سبب تعدد الأفراد فى داخل النوع الواحد.

وعلى العموم فان معنى المادة والصورة يتداخلان عند أرسطو، فقد تكون الصورة مادة بالنسبة لصورة أخرى، فصورة البرنز مثلا تصبح مادة وهيولى لصورة التمثال.

أما الصورة التى لا يصح أبدا أن تكون هيولى لغيرها والتى ينتهى عندها تسلسل الصور فهى الله أو المحرك الأول.

(ج) الله أو المحرك الأول :

يستدل أرسطو على وجود الله من النظر فى ظاهرتى الزمان والحركة. فالزمان لا بداية له ولا نهاية، لأن كل آن Nun منه له قبل وبعد. فهو موجود منذ الأزل والى الأبد.

ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية ومثل هذه الحركة لابد أن تكون دائرية متصلة فى المكان حتى لا يكون لها بداية ولا نهاية وهى حركة السماء الأولى وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلى خالد مثلها.

ثم يثبت أرسطو أن المحرك الأول لابد أن يكون ساكنا لأنــه لـو تحـرك فاما أن يتحرك بغيره أو بذاته. فان تحـرك بغيره لافـترض محركـا لـو تحـرك افـترض محركا بعده، وهكذا الى ما لا نهاية ولما كان من المستحيل أن تتسلسل العلل الى ما لا نهاية فلابد أن لا يتحرك المحرك بغيره.

أمـا اذا افترضنـا أن المحـرك الأول يتحـرك بذاتـه فسوف ينقسـم الـى جـزء محرك وجزء لا يتحرك لأن الشئ لا يمكن أن يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها فى وقت واحد ومن جهة واحدة لذلك ينتهى الى افتراض محرك يحرك هذه الحركـة الأزلية الأبدية ويظل فى الوقت نفسه ساكنا ولا يتحرك(٢٣).

ولابد لهذا المحرك الأول الذى هو علة للحركة الأبدية أن يكون بـدوره أبديـا مثلها. كما ينبغى أيضا الا يتعدد ولا ينقسم كذلك فان أول ما يتصف به هذا المحرك الذى لا يتحرك أنه صورة خالصــة وليس بـه مـادة. لأن احتـواءه علـى مـادة يعنـى افتقاره الى صورة وبالتالى وجود بالقوة ينزع الى الفعل. فلابد اذن أن يتصـف هـذا المحرك اللامتحرك بأنه صورة خالصة وفعل خـالص لا يوجـد بـه شـئ مـن القـوة ويترتب على ذلك أيضا ألا ينقسم وألا يتعدد لأنه خال من المادة.

ولكن اذا كان فعلا خالصا فما معنى هذا الفعل؟ انـه لا يعنـى الحركـة ولكنـه يعنى نشاطا عقليا لا يتطلب مـادة ولا جسـما فهـو ليـس سـوى فكـر وتعقـل. فـالفكر والتعقل هنا اكثر الأشياء اقترابا من الألوهية.

ولكن ما موضوع هذا التعقل؟ يقول أنه أما أن يعقل غيره أو يعقل ذاته ولكنه لو عقل غيره فهذا الغير اما أن يظل كما هو أو يتغير ومـا هـو معـرض للتغـير لا يصلح موضوعا لهذا العقل لأنــه سـوف يسـبب لـه عـدم اسـتمار التعقـل. ولا يجـوز للعقل الالهى أن ينفعل بما هو ناقص لأن هناك من الاشياء ما يكون من الافضـل لنـا ألا نراها، لذلك فان العقل الالهى لا يعقل الا ذاته لأنها أكمل الاشـياء، وتعقلـه لذاتـه هو اتصال مباشر أو حدس لا استدلال ينتقل العقل فيه مـن مقدمـة الـى نتـائج. فهـو

(٢٣) Arist., Phys., VIII, 5.

بناء على ذلك عقل وعاقل ومعقول فى آن واحد وهذا التعقل الدائم يهبه أسمى أنواع السعادة فهو فى سعادة دائمة لا يصل اليها الا أحيانا نادرة(٢٤).

هذه هى صفات المحرك الأول أو العقل الالهى فكيف نحدد صلته بالكون والبشر؟

أولا فيما يتعلق بتحريكه للكون فينبغى ألا نفهم من ذلك أنه يحركه بحركة فيزيقية مادية، وانما يحرك السماء الأولى أو سماء الثوابت بوصفه غاية لها ومعشوقا وبتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى التالية لها.

والفلك أشبه بكرة مشفة لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الذى تحته بحيث أن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ما تحته الى أن تنتهى الى آخر الأفلاك وأقربها الى الأرض وهو فلك القمر وهكذا عندما يحرك المحرك الأول الفلك الخارجى يحرك بالتالى جميع الأفلاك المتصلة به.

وتتحرك الشمس حول الأرض فى دورة كل أربع وعشرين ساعة فيتعاقب الليل والنهار وتتحرك أيضا حركة أخرى فى دورة سنوية تتوالى بفضلها الفصول الأربعة وتحدث عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض نمو النبات وتوالد الحيوان أو فسادهما.

ولكن أرسطو لا يلبث أن يقدم فرضا آخر لتفسير حركة الأفلاك يتناقض وفكرة المحرك الأول الواحد فيفترض أن للافلاك السماوية عقولا عددها اما خمسة وخمسين أو سبعة وأربعين عقلا هى محركات هذه الأفلاك.

ثم يعود فيقرر فى ختام مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا أن حكم الكثرة غير صالح ولذلك فلابد أن يكون الحاكم واحدا.

ولعله قد فرق بين هذا المحرك الأول ومحركات الكواكب من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض. وليس شأنه شأن النفس تتحرك بالعرض حين تنتقل بانتقال الجسم الذى تحركه.

---

(٢٤) Arist., Mét., XII, 9, 1074-1075.

ثم أنه مفارق للعالم بينما تكون العقول الأخرى مرتبطة بأفلاكها ولكن ليس كاتصال الصورة بالهيولى، لأنها أيضا عقول مفارقة.

ولكن لما كان أرسطو قد نص على أن المحرك الأول هو المنظم الوحيد لهذا العالم فيمكن أن نفترض أنه يحرك أيضا هذه العقول كغاية لها أو كموضوع لعشقها.

أما عن صلة الله بالعالم فانا نجد نصا يشبه فيه أرسطو وجود الله فى العالم بوجود الخير والنظام. يقول ان الخير للجيش فى نظامه وفى قائده، وهو فى القائد أكثر لأنه علة النظام.

كذلك نجد الأشياء منظمة فى الكون على نحو معين يجعلها جميعا متجهة نحو غاية معينة وفى ائتلاف كامل. ويذكر أرسطو هذه الغائية فى الطبيعة حين يقول ان الله والطبيعة لا يفعلان شيئا عبثا.

. ولقد حاول كثير من المفسرين خاصة فى العصور الوسطى أن يستخرجوا من هذه الأقوال تفسيرات تشير الى عناية الله بالعالم وفاعليته فيه.

ولكن رغم كل ذلك فان فى مذهب أرسطو ما يؤكد عدم جدوى هذه التفسيرات لأن الغائية الملاحظة فى الطبيعة ليس مصدرها عنده تدبير العقل الالهى وتوجهيه الأشياء حسب خطة وغاية يتصورها.

وانما مصدر هذه الغائية هو قوة غير مشخصة ولا واعية هى الطبيعة physis التى توجه الأشياء الى تحقيق صورها الكاملة.

ومن الواضح أيضا أن الاله عند أرسطو لم يخلق الكون ولا يعرفه ولا يعنى به.

ولئن حاول رجال العصور الوسطى أن يفسروا علم الله بالأشياء عن طريق علمه بذاته لأنها علتها جميعا الا أن أرسطو كان واضحا فى هذه النقطة لأنه قد فرق بين احتمالين معرفة الله بذاته أو معرفته بالأشياء واختار الافتراض الأول منهما.

أما عن تأثير الله فى العالم فليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوها لأنه لا يؤثر فيه الا كعلة غائية لا تزيد على أن تكون مبدأ لوحدة العالم كما يكون حلا لتفسير الحركة والتغير المستمرين فى العالم.

وقد تأثر فلاسفة الاسلام بما ورد فى مقالة اللام لأرسطو وهى تقع فى الفصل الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة تحدث فيها عن المحرك الأول وقد نقلها الى اللغة العربية أبو بشر متى بن يونس يؤكد هذا شهادة القفطى اذ يقول فى كتابه تاريخ الحكماء.

" ونقل أبو بشر متى مقالة اللام وهى الحادية عشر من الحروف الى العربية، ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة الى السريانية وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس"[٢٥] ويلاحظ على الترجمة العربية أنها تبدأ بالفصل السادس من المقالة.

(٢٥) مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نشرها وترجمها فى النص الحديث د. أبو العلا عفيفى.

الفصل الرابع

مبادئ علم الطبيعة

يقع علم الطبيعة عند أرسطو فى مجموعة العلوم النظرية التى تشتمل أيضا على علمى الرياضة والفلسفة الأولى.

والفيزيقا هى العلم الذى يتناول دراسة الموجود المتحرك الجسمانى. اما الموجود المتحقق فى الجسمانى وغير المتحرك فهو موضوع علم الرياضة، والعلم الذى يتناول اللامتحرك واللاجسمانى فهو الفلسفة الأولى.

وغاية هذه العوم النظرية جميعا هى المعرفة لذاتها.

ولقد أكد أرسطو أن أول شروط علم الفيزيقا هو وجود الحركة، أما المذاهب الفلسفية التى تلغى الحركة فهذه كلها فى رأى أرسطو مذاهب ضد الطبيعة ـ anti-physiques ومن أجل هذا كان لابد لأرسطو من توجيه النقد للفلسفة الايلية.

(أ) اثبات أرسطو للحركة والتعدد ورده على الايلية :

أنكر الايليون التغير بحجة أن التغير غايته ايجاد وجود من اللاوجود أو عودة الوجود الى اللاوجود وهذا فى رأيهم مستحيل لأن الحقيقة ثابتة والوجود واحد لا يحتمل أى تغير.

وكان رد أرسطو على الايليين ومن يذهبون مذهبهم من الميجاريين الذين ينكرون امكانية اثبات صفة لأى موضوع، أن قسم فكرة الوجود الى درجات أو الى مقولات متعددة فكما يوجد للوجود أنحاء كثيرة فكذلك توجد له درجات فى حقيقته ووجوده، والتغير ما هو الا انتقال وجود الى وجود آخر وكذلك الحركة لا تحدث من انتقال الوجود الى اللاوجود بل تحدث حين ينتقل الوجود من مرتبة دنيا الى

مرتبة أخرى أعلى منها فى درجات الوجود أو كما يقول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل كما ذكرنا فى كتاب الميتافيزيقا[1].

ويرى أرسطو عدم جدوى البرهنة على وجود الحركة فى العالم الطبيعى، لأن هذا أمر واضح بالتجربة الحسية عند الجميع[2] والبرهنة على ما هو واضح بما هو غامض ليس الا تصرفا من الشخص العاجز عن التفرقة بين ما هو معروف بذاته وما هو غير معروف ومثله مثل شخص يولد أعمى ثم يأخذ فى التفكير فى الألوان .

ويقسم أرسطو الموجودات الى ما هو موجود بالطبيعة. وما لا يوجد بالطبيعة، مثلا يوجد بصناعة الانسان أو بالفن يقول:

" من الأشياء ما يوجد أو يحدث بفعل الطبيعة، وبعضها الآخر ليس كذلك فالحيوان وأعضاؤه والنبات والأجسام البسيطة مثل الأرض والنار والماء والهواء جميعها وأشباهها توجد بالطبيعة وهى تتميز عما لا يوجد بالطبيعة بأنها تتضمن فى ذاتها مبدأ الحركة(أو التغير) والسكون. سواء فى المكان أو فى الكم مثل الزيادة والنقصان أو الكيف.

وعلى العكس من ذلك فان شيئا مثل السرير أو الثوب وما يشابههما من الأشياء المصنوعة فانه لا ينطوى على هذا الاتجاه الطبيعى نحو التغير وان كان له بالعرض مثل هذا المبدأ لمجرد أنه مركب من الحجر أو من الخشب أو من مزيج من هذا القبيل.

ذلك لأن الطبيعة هى مبدأ وعلة للحركة والسكون فى الأشياء التى توجد فيها مباشرة وبالماهية وليس بالعرض"[3] وقد ذكر أرسطو هذا النص فى مقدمة الفصل الثانى من كتاب الفيزيقا.

---

(١) أنظر الفصل السابق من هذا الكتاب.

(٢) Arist., Phys., I 185 a.

(٣) Phys., II, 192 b.

اما الفصل الأول منه فقد أورد فيه أقوال السابقين عليه لكى يفند ما لا يقبله ويؤكد ما وافق عليه.

وواضح من هذا النص أن أرسطو قد حدد موضوع علم الطبيعة فى تلك الظواهر التى ندركها بحواسنا من حيوان ونبات وعناصر طبيعية. ثم خص هذه الظواهر جميعا بصفة مشتركة هى احتواءها على مبدأ للحركة فما هذا المبدأ؟

(ب) الطبيعة Physis

أول ما يلاحظ فى تفسير الطبيعة هو قول أرسطو أنها مبدأ للحركة والسكون فى وقت واحد. وقد سبق للفلاسفة السابقين على أرسطو أن وصفوا هذا المبدأ بأنه مبدأ الحركة فى الطبيعة ولكن كيف تكون الطبيعة مبدأ للحركة والسكون فى وقت واحد؟

وهل يتطلب السكون مبدأ؟

فى الواقع فإن أرسطو لا يعنى بالسكون هنا الثبات المطلق immobilité وأنما مجرد سلب الحركة الظاهرة Le Repos[٤]. ويلاحظ ثانيا أن هذا المبدأ يوجد مباشرة وبالماهية وليس بالعرض.

ومعنى هذا أن وجود هذا المبدأ فى الأشياء الطبيعية ليس كوجود الركاب فى السفينة مثلا لأنهم موجودون فيها مباشرة ولكن بالعرض أما هذا المبدأ فوجوده فى الأشياء ضرورى ويدخل ضمن صفاتها الذاتية أو فى ماهيتها.

ثم يشرح أرسطو التفسيرات المختلفة لفكرة الطبيعة عند السابقين عليه فيقول:

ويرى البعض أن طبيعة الأشياء فى جواهرها هى الموضوع القريب اللامصور بذاته، فمثلا طبيعة السرير هى الخشب وطبيعة التمثال هى الصلب، والبرهان على ذلك كما يقول أنطيفون هو أننا لو دفنا سريرا فى الأرض وتحلل هذا السرير بحيث ينتج سلالة له فان الناتج عنه لن يكون سريرا آخر بل مادة الخشب.

---

(٤) Hamelin, Le Systeme d'Aristote. p. 301.

وهذا يبين لنا ضرورة التفرقة بين الجانب الاتفاقى المصطنع الموجود بالعرض فى الأشياء وبين الجوهر الموجود الدائم فيها والذى يتقبل كل هذه الصفات، ولكن اذا كانت هذه الحقيقة الجوهرية مرتبطة ارتباطا كليا بحقيقة أخرى كما يكون الصلب والذهب بالنسبة للماء أو يكون العظم والخشب بالنسبة للأرض فان هذه المادة الأولية سوف تكون لهذه الموضوعات طبيعة وجوهرا.

ولذلك فقد رأى بعض النار وبعض الأرض وآخرون الهواء والماء وغيرهم مجموعة هذه العناصر طبيعة للموجودات.

وجميع هذه العناصر الأولية تكون فى رأيهم جوهر الأشياء وعداها ليس سوى تشكيلات مصطنعة وكل هذه المواد الأولية خالد لا ينتابه أى تغير وكل ما عداها فانه يتعرض الى ما لا نهاية له من الكون والفساد(٥) وعقب أرسطو على هذا التفسير المادى لمعنى الطبيعة بقوله فبمعنى ما تسمى المادة التى تكون موضوعا مباشرا للأشياء التى تحوى فى ذاتها مبدأ حركتها وتغيرها تسمى هذه المادة بالطبيعة.

ولكن معنى الطبيعة لا يقتصر على هذا التفسير. اذ تعنى الطبيعة عند أرسطو ما هو أهم من المادة تعنى الصورة يقول:

" لكن الطبيعة بمعنى آخر هى النوع Le Type وهى الصورة القابلة للتعريف. وكما أننا نسمى ما هو متفق وأصول الصناعة فى الأشياء فنا فاننا نسمى ما هو متفق والطبيعة طبيعيا".

وفيما يتعلق بالشئ الصناعى لا نقول ان فيه شيئا متفقا والفن اذا كان مجرد سرير بالقوة ولم يحصل بعد على صورة السرير اذ لا يصح أن نقول ان بمثل هذه الأشياء فنا.

وكذلك فيما يتعلق بالموجود الطبيعى، فاللحم والعظم الموجودان بالقوة لا يتضمنان طبيعتهما الخاصة ولا يوجدان بالطبيعة طالما لم يحصلا على صورة

---

(٥) Phys. II, 193 a.

اللحم أو العظم، وأقصد هنا الصورة القابلة للتعريف تلك التى نذكرها لكى نعرف ماهية اللحم أو العظم وبالتالى فبهذا المعنى الآخر تكون الطبيعة فى الأشياء التى تحوى فى ذاتها مبدأ حركتها هى النوع أو الصورة غير المفارقة الا اذا كانت تلك (*) على نحو منطقى(٦).

ويؤكد أرسطو هذا المعنى الذى يوحد بين الطبيعة والصورة بقوله ان الكائن المركب من مادة وصورة لا يكون طبيعة، بل موجودا بالطبيعة مثل الانسان والشجرة. والطبيعة فى مثل هذا الموجود تتحدد بما هو عليه من صورة ومن وجود بالفعل أى ان المركب من مادة وصورة هو الموجود الطبيعى.

وفضلا عن هذا يلاحظ أن الكائنات الطبيعية تتوالد ويتم هذا التوالد بأن يهب الأب صورته الى الابن فالرجل مثلا ينجب رجلا وبهذا المعنى تتخذ الصورة فى الطبيعة معنى العلة الفاعلة فى وجود الكائنات. ولما كانت الكائنات الطبيعية تهدف دائما الى تحقيق غاية معينة هى صورتها النوعية الكاملة تضمنت الصورة معنى الغاية التى تنتهى اليها حركة الكائنات(٧)

وقد يحدث ان تخطىء الطبيعة سيرها عند تحقيق هذه الغاية على نحوها وقد يحدث الخطأ فى الفنون أيضا، ومن هنا تنشأ الشواذ وسبب أخطاء الطبيعة لا ينتج من أن الطبيعة تسير على غير هدى، بل لأن عقبة جاءت فاعترضت سيرها المرسوم.

ولما كان مبدأ الصورة فى الكائن الطبيعى هو الذى يضفى عليه النظام والكمال وعنصر المادة هو مبدأ اللاتعيين وعدم الانتظام فان تدخل المادة بسبب عرقلة سير الطبيعة، وعرقلة المادة هى سبب نشأة الشواذ أو عدم اكتمال الكائن الطبيعى، فالابن مثلا الذى لا يشبه أبوية فيه انحراف نحو الشذوذ(٨).

(*) أى المفارقة .

(٦) Arist., Phys., II, 193 b.

(٧) Arist., Phys., Ibid.

(٨) Arist., Gen. Anim IV, 3.

وخلاصة القول أن الطبيعة انما تعنى عند أرسطو المادة كما تعنى أيضا الصورة. غير أن أرسطو كان أميل الى التوحيد بين الطبيعة والعلة الصورية منه الى التوحيد بينها وبين العلة المادية.

فالرأى الذى يوحد بين الطبيعة والمادة لم ينسبه الى نفسه بل نسبه الى السابقين عليه فى حين أنه قد ساق أكثر من دليل يفيد اتحاد الطبيعة بالصورة فالأشياء الطبيعية كاللحم والعظم لا يمكن أن نصفها بأنها موجودات طبيعية ما لم تكن موجودة بالفعل أى حاصلة على هذه الصورة.

ولكن اذا كان أرسطو أقرب الى التوحيد بين الطبيعة والصورة، فلماذا ذكر المعنى الأول الذى يوحد بين الطبيعة والمادة؟

لعل السبب فى ذلك هو ارتباط الطبيعة عنده بالأجسام المتحركة. ولكى تكون الطبيعة علة ضرورية للحركة فى هذه الكائنات يجب أن تحتمل هذه الكائنات الحركة ولابد أن يكون فى هذه الكائنات امكانية للتغير أى يكون فيها وجود بالقوة او مادة تتقبل الصورة لكى تتحول الى وجود بالفعل(٩).

يتضح لنا اذن أن أرسطو قد اشترط تلازم المادة والصورة لكى يستطيع تفسير حركة الموجودات الطبيعية تفسيرا ينتهى الى القول بأن هذه الموجودات الطبيعية انما هى متحركة بفعل طبيعتها أى بما لها من مادة وصورة على السواء.

وقد ترتب على هذه الفكرة أن أدخل أرسطو فكرة"القوة" Dunamis(١٠) Puissance, Potentiality لكى يؤكد بها ضرورة وجود طرفين للتغير والحركة، طرف متقبل وطرف مؤثر فاعل، فالقوة على حد تعريفه هى مبدأ الحركة أو التغير على أن يكون الفاعل مختلفا عن المنفعل، أو هى قابلية الانفعال بشئ آخر تقتضى دائما الاشارة الى طرف سالب وطرف موجب، فقوة الطبيب مثلا على علاج نفسه تقتضى وجود طرفين طرف يشفى وطرف آخر يتقبل الشفاء.

---

(٩) cf. Hamelin, Syst. d'Aristotl p. 304.

(١٠) Arist., Met., D. 1019-1020.

والخلاصة أن أرسطو قد انتهى من كل هذا الى تعريف موضوع الطبيعة بأنه الموجود المتحرك المركب من مادة وصورة وينبغى دراسته على نحو ما ندرس"الأفطس" لأن هذه الموضوعات ليست بلا مادة كما أنها ليست أيضا مقتصرة على المادة على حد قوله فى كتاب الطبيعة(١١).

ويقول أيضا اذا ألقينا نظرة على رجال الماضى فسوف نجد أنهم قد عنوا بالبحث عن المادة فى دراساتهم للطبيعة وقد حاول كل من أنبا دوقليس وديمقريطس أن يشير من بعيد الى الصورة والى الماهية ولكن لما كان الفن يشبه عمل الطبيعة فقد وضح أن على عالم الطبيعة أن يعرف الصورة كما يعرف الفنان أيضا الصورة بالاضافة الى المادة. فعلى الطبيب أن يعرف الصحة كما عليه أن يعرف المرة الصفراء والبلغم اللذين سوف يوفر لهما الصحة وكذلك يتحتم على المعمارى أن يعرف الصورة التى سوف يحققها فى المبنى الذى يبنيه كما يعرف أيضا المادة التى سوف يبنى بها وهى الطوب والخشب. وعلى هذا النحو أيضا ينبغى لعالم الطبيعة أن يعنى بمعرفة شيئين عند دراسته للطبيعة لأن الصورة فى الكائنات الطبيعية لا تكون مفارقة للمادة. أما النظر الى الصورة مجردة عن المادة فان هذا من عمل الفلسفة الأولى(١٢).

(ج) الفن والمصادفة :

ولكن اذا كانت بعض الكائنات توجد بالطبيعة فهناك موجودات أخرى صناعية، وعلة وجودها هو الفن الانسانى. يقول أن الفن ينتج أشياء لا تنتجها الطبيعة، أو هو يحاكى الطبيعة، والشئ الصناعى الناتج عن الفن يختلف عن الموجود الطبيعى بأنه يظل ثابتا على ما هو عليه ولا يمكنه التغير ولا الحركة التلقائية. واذا حدث أن تغير هذا الشئ أو تحرك فليس بما هو عليه من حالة صناعية، بل بوصفه من عنصر طبيعى كأن يكون من أرض أو ماء مثلا.

---

(١١) Arist., Phys., II, 194 a. 12.

(١٢) Arist., Phys., II, 2, 194 a.

وهناك علل اخرى يذكرها أرسطو لأنها تتدخل فى سير الأشياء وحركتها اذا ما تغيبت العلتان السابقتان للحركة.

فالحظ ـ La fortune هو علة توجه سير الأشياء عند غياب الفن لأنه علة تتعلق بالأمور الانسانية التى تحدث دون سابق تدبير أو تفكير فى الغاية، كأن يقابل الدائن المدين فيحصل منه على الدين.

أما المصادفة Le hasard فهى حدوث شئ فى الطبيعة ولكن بشكل استثنائى لا يطابق النحو الغالب الذى تجرى عليه الظواهر الطبيعية ومن أمثلة هذه المصادفة سقوط الأمطار صيفا بدلا من الشتاء[١٣].

تلك هى علل الحركة التى يعنى أرسطو بتوضيحها فى كتاب" الطبيعة" وهو ينتقل بعد توضيح هذه المبادئ الى شرح نظريته فى الحركة وما يتعلق بها من تصورات عن الزمان والمكان واللانهائى، ويخصص لدراسة هذه الموضوعات الفصول الأربعة الأخيرة من كتاب الطبيعة أى من الفصل الخامس الى الثامن.

الحركة :

يتناول أرسطو ظاهرة الحركة بدراسة متشعبة لا تقتصر على مجال علم الطبيعة، وانما تمتد أيضا الى دراسته للفلسفة الأولى ـ وذلك لأنه لا يقتصر على تفسير ظاهرة الحركة وطبيعتها، وانما يتطرق أيضا الى دراسة المحركات والعلل الأخرى للحركة.

ويعرف أرسطو الحركة بأنها" التحقق الفعلى The actualisation لما هو بالقوة بما هو بالقوة ، [١٤] أو بعبارة أخرى هى" فعل energia ناقص يتجه الى الكمال .

أى اذا فرضنا مثلا ان شيئا ما هو س بالفعل وص بالقوة، فان الحركة هى تحول ص الى وجود بالفعل.

---

(١٣) Arist., Phys., II, 4-6. 196-198.

(١٤) Arist., Phys., III, 1, 201 a 9-15.

مثلا لو كانت هناك ورقة بيضاء بالفعل ولكنها قابلة للاصفرار أى صفراء بالقوة، فحركتها أن تتحول الى اللون الأصفر. فتعريف الحركة يقتضى وجود طرفين، طرف منفعل يقبل الحركة أو التغير وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل الذى يتحقق فى مادة تقبله.

ففيما يتعلق مثلا بالحركة المكانية، طرف قابل للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها.

ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل وانما فيما هو بالقوة وسائر الى الفعل ـ فالفرق بين المتحرك وبين ما هو بالفعل هو نقص فى المتحرك يبغى اكماله ليتحقق وجوده بالفعل، أما الفعل التام فيعنى انتهاء الحركة.

ولذلك لا يمكن ارجاع الحركة الى ما هو بالقوة تماما ولا الى ما هو بالفعل تماما، وانما الى ما هو وسط بينهما، لأن الحركة هى تحقق الفعل مع عدم اكتماله.

ويبحث أرسطو فى أى المقولات تقع الحركة، فيذهب الى أن الحركة تقع فى ثلاث مقولات.

فحركة فى الكيف هى حركة الاستحالة، أى حين يتحول الشئ من لون الى لون آخر مثلا.

ثم حركة فى الكم هى الزيادة والنقصان، ثم حركة فى المكان هى النقلة.

والحركة المكانية هى أعم هذه الحركات، لأنها متضمنة فى غيرها. فالاستحالة هى انتقال صفة الى صفة أخرى، والزيادة والنقصان تقع فى المكان. وجميع هذه الحركات المشاهدة ذات اتجاه واحد لأن لها بداية ونهاية. وانما تكون حركة النقلة كاملة ومتصلة ولا نهائية حين تكون دائرية وهى حركة السماء الأولى الأزلية الأبدية(١٥).

يضاف الى هذه الحركات الثلاث حركة أقرب الى التغير فى مصطلح أرسطو هى حركة الجوهر ذاته حين يتناوبه الكون والفساد.

(genesis phthora)

---

(١٥) Arist., Phys., V, 1-2, VIII, 7-8.

وبها يحل موجود محل آخر، وهى تقترب من حركة الاستحالة حين تحل صفة محل أخرى فى الجوهر، غير أن التغير الكيفى لا يتعلق بالصفات الذاتية للشئ؛ أما فى حالة الكون والفساد فان التغير يتم بين نقيضين وجود كائن أو لا وجوده، فثمة تغير فى الصفات الذاتية.

ولما كان من المستحيل فى رأى أرسطو تصور الحركة أو التغير بغير تصور عنصر ثابت فانه يرى أن من التناقض أن نضيف حركة الى حركة أو تغير الى تغير وبالتالى فلا نضيف الحركة لمقولتى الفعل والانفعال لأن الفاعل والمنفعل يتضمنان معنى الحركة.

كذلك لا يجوز اضافة الحركة لمقولة العلاقة، لأن اضافة علاقة معينة الى شئ ما لا يعنى تغيره فى رأى أرسطو، فلو تغيرت العلاقة س التى تنسب لـ ص فان س قد تسلب عن ص ولكن ص لا تتغير.

كذلك ينفى أرسطو الحركة عن مقولة الزمان لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة ومن ثم فليس هو الذى يتحرك.

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلا على قدمها وأبديتها. يقول ليس للزمان بداية ولا نهاية لأن الزمان يرتد الى الآن والآن نهاية زمن مضى وبداية زمن مستقبل فقبله زمان وبعده زمان ولما كان الزمان أزليا أبديا فكذلك الحركة لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة(١٦).

تلك هى انواع التغير أو الحركة. ويدرس عالم الطبيعة العلل المختلفة للحركة. وتبعا لوجهة نظره لهذه العلل فانه يفرق بين علل خارجية مفارقة وعلل مباطنة.

فاذا رأى أن الوالدين هما علة فى حدوث الابن أو أن الدواء علة لحدوث الشفاء، فانه يقول بأن الوالدين فى الحالة الأولى والدواء فى الحالة الثانية علل فاعلة

---

(١٦) Phys., VIII, 1, 251.

مفارقة لمعلولاتهما. ومن ثم يبدو للعالم الطبيعى أن أول العلل الخارجية هى العلة الفاعلة أو المحركة Motrice, efficiente.

أما اذا بحث العالم الطبيعى عن الغاية أو الغرض الذى من أجله يحدث الشئ، كأن يبحث الانسان فى الغاية من بناء البيت فيقول انها السكنى، أو الغاية من الرياضة فيقول أنها الصحة، فانه يبحث عن العلة الغائية.

ولكن قد يرى الباحث فى المصدر المادى الذى ينشأ منه الشئ علة مادية لوجوده وتظهر هذه العلة المادية باطنية وليست خارجية كالعلتين السابقتين ومثالها ـ على سبيل التقريب(لأن المادة دائما غير محدودة ولا مفهومة) البرنز الذى يصنع منه التمثال ويظل مادة له.

غير أن التعمق فى بحث العلتين الفاعلة والغائية اللتين يتصور أنهما خارجيتان ينتهى الى التوحيد بينهما وبين ما يسميه أرسطو بالعلة الصورية المباطنة للموجود الطبيعى وبالتالى فانهما ستكونان متضمنتين فى ماهية مفعولهما أى مباطنتين له لأن الصورة تفترض الوظيفة والغاية على السواء. فالعلة الفاعلة مثلا لا تكون علة الا لأنها هذه الماهية منظورا لها كنموذج أو غاية.

فالوالد مثلا متضمن فيما يولد له بوصفه ماهية هذا الولد أو النموذج الذى يحققه هذا الولد وكذلك أيضا تتضمن الصحة أو الشفاء معنى الرياضة أو الدواء.

لذلك فان تصور هاتين العلتين خارج مفعولهما ليس الا من جهة الباحث أما فى الموجودات الطبيعية، فان العلتين الفاعلة والغائية ترتبطان بماهية الشئ الناتج عنهما وتتحدان بعلته الصورية ولذلك ترتد العلل فى الموجودات الطبيعية الى علتين مباطنتين هما المادة والصورة.

ولكن لما كانت المادة فى الطبيعة لا وجود لها وغير محددة فان تعريف الكائن الطبيعى يعنى تحديد الصفات الذاتية له والتى تكون له ماهيته وتحدد صورته.

وتنتظم الصور فى الطبيعة درجات بحسب نظام تكون الصورة الأعلى هى التى تتضمن عدداً أكبر من الماهيات، يعنى بذلك أنه حين تكون علة أكثر عمومية

من غيرها فانها تدخل فى الصورة الأكثر تحديدا فصورة الحيوان مثلا تدخل فى صورة الحصان كما تدخل فى صورة الانسان كما أنها تشمل أفرادهما أيضا لذلك يمكن أن تتسلسل الصور فى نظام بحيث يكون بعضها مادة للاخرى أو يكون للمادة أكثر من صورة فمادة التمثال مثلا هى البرنز ويمكن بمعنى أكثر عمومية أن نقول أنها العناصر الأربعة الداخلة فى تكوين البرنز، أما العلة فى وجود التمثال فهى قد تكون فن النحت أو المثال أو الانسان وعندئذ يطلق اسم العلة على أى من هذه الصور غير أن بعضها يكون ضروريا وبعضها عرضيا(١٧).

وهكذا تتسلسل العلل الصورية حتى نصل الى أكثر الصور حقيقة ووجودا ونقاء من المادة، هى علة أولى ومحرك أول لا يتحرك(١٨).

ويحرك هذا المحرك الأول السماء الأولى كعلة غائية لا كعلة فاعلة ولكنه مع قوله بهذا المحرك الأول يقول بوجود محركات أزلية أبدية هى عقول الكواكب التى افترض وجودها.

ولما كانت الحركة عند أرسطو تفترض المكان والزمان واللانهائى فقد عرض أرسطو لهذه التصورات فى بحثه للطبيعة.

المكان :

يعرض أرسطو نظريته فى المكان فى الفصل الرابع من كتاب الطبيعة. ويمكن فهم نظريته فى المكان أو بلفظة أدق فى المحل Le lieu بالرجوع الى فكرته فى الحلول le remplacement أى وجود شئ فى محل معين.

وعلى العموم فان أرسطو يفرق بين المحل العام الذى يحوى الكون كله والمحل الخاص بشئ معين بحكم طبيعته. ويدخل الشئ فى مجموعة أماكن تتداخل فى بعضها الى أن تصل الى المكان العام الذى يحوى الكون كله ولا يحوية شئ.

---

(١٧) Phys., II, 3, 195.

(١٨) Phys. VIII, 5-6, 259.

فللعناصر الأربعة أماكنها الطبيعية، فالنار والأرض فى أقصى الطرفين وبينهما الهواء والماء. أما حين تكون الأشياء فى غير أماكنها الطبيعية فانها تنزع الى الرجوع اليها.

فالمكان أذن مرتبط بالشئ الذى يحوية، ولكنه ليس صورة له والا فانه يكون غير منفصل عنه وليس الأمر كذلك اذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء.

فمن الواضح أن الأشياء تتغير وتتوالى على مكان واحد يظل ثابتا وموجودا ومن الواضح كذلك أن حركة النقلة تستلزم وجود مكان يسير فيه المتحرك.

وليس المكان من جهة أخرى مادة كما ذهب أفلاطون عندما وحد بين المكان Chora وبين المادة اللامحدودة اللامصورة(القابل) ذلك لأن المكان يحد ما يحويه فهو شئ مجرد وليس جسما ماديا.

وينتهى رأى أرسطو فى المكان الى أنه أشبه بوعاء يحوى ملاء معينا. وتعريفه أنه الحد الباطن للحاوى الملامس مباشرة للمحوى على ألا يكون متصلا بالمحوى وفى تعريف الفلاسفة المسلمين أنه السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى.

وتتداخل الأمكنة الخاصة حتى تصل الى المكان الذى لا يحويه مكان آخر فهو السماء الأزل التى تحوى الكون بأسره ولا يوجد خارجها خلاء.

ويظل ثابتا على الرغم من حركة ما به من أشياء كالانـاء الذى يفرغ من الماء فيمتلئ بالهواء، وحين تقع الحركة فى المكان يكون شأنها أشبه بالحلول المتعاقب للأشياء أو كالسمك والماء الذى يسبح فيه كل منهما يحل محل الآخر.

ويترتب على ذلك الا يكون الخلاء شرط الحركة كما يذهب الذريون بل يرى أرسطو أن افتراض الخلاء يؤدى الى تناقضات شنيعة. فلو وجد الخلاء فى الطبيعة فكيف نفسر اتجاه العناصر نحو مكانها الطبيعى وسرعة حركتها عندما تكون فى هذا الاتجاه؟ وسوف يترتب على افتراض الخلاء أيضا أن تسقط الأجسام غير المتساوية فى الكتلة والثقل بسرعة واحدة فى مسافة واحدة ـــ اذ يرى أرسطو أن

الأجسام تتحركة بسرعة تختلف بحسب الثقل ومقاومة المكان الموجود فيه. كذلك يترتب على افتراض وجود الخلاء أن أى شئ متحرك سوف يتحرك بسرعة لا نهائية وهذا مستحيل فافتراض الخلاء مستحيل.

الزمان :

يدرس أرسطو الزمان فى حقيقته وخصائصه فى الفصل الرابع من كتاب الطبيعة(١٩).

ويبدأ باثارة بعض المشكلات المتعلقة بوجوده وبفكره الآن Nun ويحاول تفسير علاقة الزمان بالحركة. فطبيعة الزمان غريبة، لأن وجوده غامض بل هو أقرب الى اللاوجود، فما فيه من ماض ومستقبل غير موجودين وليس هناك حاضر ثابت فحيث لا حركة فلا زمان. ويمكن أن نفهم الزمان بواسطة ما يسمى بالآن.

لكن اذا كنا نعتبر الآن حدا للزمان، الا أنه لا يجوز ان نعتبر الآن جزءا من الزمان.

فالزمان كم متصل ينقسم الى ما لا نهاية، وشأنه الامتداد المكانى المتصل أو الخط. فالخط ينقسم الى ما لا نهاية وليس له حد أصغر، اذ لا يجوز أن نعتبر النقطة جزء الخط، لأن أى خط يمكن أن ينقسم الى خطين وهكذا باستمرار.

وكذلك الحال بالنسبة للزمان لأن بين كل آنين فترة زمانية تنقسم الى ما لا نهاية.

ولما كان من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذى صفة خاصة بحيث يمكن أن يكون بداية وليس نهاية فى الوقت ذاته لزمن معين، أو يكون على العكس نهاية وليس بدوره بداية لزمن معين، فقد انتهى أرسطو الى رفض فكرة حدوث الزمان وعارض رأى أفلاطون الذى قال بخلق الزمان(٢٠)، فالزمان قديم وخالد عند أرسطو وكذلك الحركة الدائرية الموجودة فيه وعلى أساس من ابدية الزمان والحركة يثبت أرسطو وجود المحرك الذى لا يتحرك.

---

(١٩) Arist., phys., IV, 10-14, VIII, 1.

(٢٠) Plato, Tim. 38.

أما عن علاقة الزمان بالحركة فواضحة، بل هناك من يذهب الى التوحيد بين الزمان والحركة.

ولكن يبدو أن فى هذا الرأى مغالاة، لأنه فى حين توجد انواع كثيرة للحركة، الا أنه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها.

من جهة أخرى، فالحركات منها السريع ومنها البطئ، أما الزمان، فراتب منتظم فيه المتحرك كثيرا فى وقت قليل أو المتحرك قليلا فى وقت طويل فالزمان اذن ليس هو الحركة، ولكنه مرتبط بالتغير وبالحركة كل الارتباط.

كذلك نحن نعرف الزمان بواسطة الحركة، أى عندما يقطع متحرك ما مجموعة من النقاط فى فترة زمانية معينة فنميز فيها بين نقطة وآن سابق ونقطة وآن لاحق.

ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه عدد الحركة بحسب السابق واللاحق. أو هو بمعنى آخر الجانب المعدود من الحركة، فهو عدد بمعنى ما يعد أو يقبل العد من الحركة.

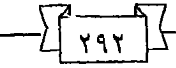
أما الحركة الأصلية التى يكون الزمان عددها فهى حركة النقلة الدائرية المنتظمة للسماء الأولى لأنها وحدها ذات الثبات والدورات المنتظمة.

ثم يتطرق أرسطو من فكرة العدد هذه التى يعرف بها الزمان الى أثارة مشكلة لا يجيب عليها بطريقة محددة وذلك حين يسأل: هل يكون للزمان وجود بغير وجود النفس الانسانية؟

ويجيب أنه اذ لم توجد النفس التى تعد فلن يكون هناك زمان بل حركة غير معدودة، فنحن نشعر بمرور الزمان عندما نعى تغير حالاتنا النفسية، أما من يستغرقون فى سبات عميق فلا يعون مرور الزمان شأنهم شأن من ناموا فى كهف سرديس كما تقول الأسطورة يصلون لحظة يقظتهم بلحظة نومهم فلا يدركون الزمان.

اللامتناهى :

ولقد ذكر اللامتناهى جميع الفلاسفة الطبيعيين عندما تحدثوا عن مبادئ الطبيعة.



أما أفلاطون والفيثاغوريون فقد ذهبوا الى أنه جوهر قائم بذاته. فهو فى رأى الفيثاغوريين يدخل فى تركيب جميع المحسوسات بوصفة مبدأ الزوجى اللامحدود فى مقابل مبدأ التحديد الفردى بل انه يدخل أيضا فى تركيب الأعداد. وهو موجود خارج الكون.

وذهب أفلاطون مذهبهم حين قال بوجوده فى المحسوسات وفى المثل تحت اسم(الكبير والصغير) أو اللامحدود.

ولكن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهرا قائما بذاته.

فلو كان جوهرا فأى جزء فيه سيكون أيضا لا متناهيا وهذا مستحيل، اذ ستوجد ما لا نهاية فى ما لا نهاية وهذا تناقض فلا يجوز اذن تصور اللامتناهى على أنه جوهر قائم بذاته وانما هو عرض يحمل على جواهر أخرى.

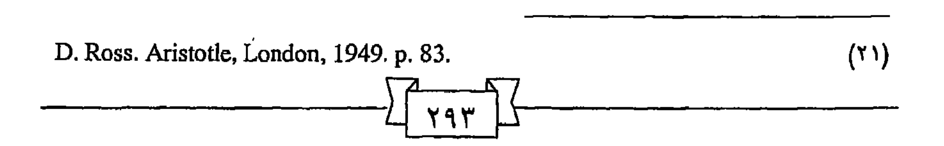
وهناك أسباب تقضى بضرورة افتراض اللامتناهى ومن جملة هذه الأسباب، أن المقادير الرياضية ممكن قسمتها الى ما لا نهاية.

ويتساوى فى الرياضة ما يقبل القسمة وما يقبل الزيادة فى صفة اللانهائية. فأى شئ محدود الكم يمكن قسمته الى أجزاء تنقص بنسبة معينة الى ما لا نهاية. ولذلك يتصف المكان بأن له حداً أقصى ولكن ليس له حد أدنى.

وعلى العكس من ذلك العدد يقبل الزيادة الى ما لا نهاية فاذا أضفنا أجزاء تصغر عن بعضها بنسبة معينة الى ما لا نهاية فاننا يمكن أن نحدد له حدا أدنى ولكنه يظل لا نهائيا من جهة الحد الأقصى(٢١).

والزمان أيضا لا متناهٍ، لأن أجزاءه تتوالى باستمرار الى ما لا نهاية.

ولكن اذا كان اللامتناهى موجودا على النحو السابق، أى بوصفه عرضا لا جوهرا. فما طبيعته؟ يرى أرسطو أن اللامتناهى لا يوجد بالفعل وانما يوجد بالقوة، على ألا يفهم الوجود بالقوة هنا بمعنى امكانية التحول الى الفعل.



(٢١) D. Ross. Aristotle, London, 1949. p. 83.

فهناك اختلاف بين وجود اللامتناهى بالقوة ووجود البرنز الذى هو تمثال بالقوة يتحول الى تمثال بالفعل.

فوجود اللامتناهى بالقوة يعنى القوة التى تظل كذلك باستمرار ولا تنتهى الى الفعل.

ويمكن ان نلاحظ كيف تقترب فكرة اللامتناهى من فكرة الحركة، فكلاهما موجود بالقوة لا يتحقق أبدا بالفعل ــ فالحركة يقال عنها أنها بالقوة باستمرار وبمجرد تحقق الصورة فانها تنتفى(٢٢).

وبواسطة فكرة أرسطو عن اللامتناهى استطاع أن يفند دعوى زينون فى عدم امكانية الحركة. فقد ذهب زينون الى أن الحركة مستحيلة لأنها تقتضى أن يقطع الشئ مكانا ينقسم الى ما لا نهاية فى وقت متناه. ولكن أرسطو يرى أن الزمان شأنه شأن المكان يمكن أيضا أن ينقسم الى ما لا نهاية ولكن بالقوة وليس بالفعل. فامكانية انقسامه تشبه امكانية انقسام المكان الى ما لا نهاية.

ونورد نصا لأرسطو فى هذا الموضوع (الخاص بالزمان).

يقول المترجم لكتاب الطبيعة وهو اسحق بن حنين(٢٣):

" فننظر هل هو من الأشياء الموجودة أو غير الموجودة وما طبيعته فنقول أنه قد يخطر بالبال منه أنه أما ألا يكون موجودا أصلا، وأما أن يكون. وهو أن بعضه قد كان وليس هو موجودا وبعضه مزمع بأن يكون وليس موجودا بعد ومن هذين يتركب الزمان".

ويستعرض أرسطو نظريات السابقين عليه وخاصة تلك النظرية التى توحد بين الزمان وحركة الكون ويعنى بها نظرية أفلاطون والفيثاغوريين فى الغالب. يقول فان بعضهم قال انه حركة الكل وبعضهم قال انه الكرة نفسها (The movement of the whole, the sphere Itself.........) ولكنه لا يأخذ بهذه الفكرة ويختار التعريف الذى يقرن الزمان بالحركة والتغير ولكن الزمان يختلف عن الحركة والتغير لأن الحركة والتغير منها السريع والبطئ أما الزمان فليس فيه سريع ولا بطئ ولكنه أى الزمان لا يخلو من التغير وذلك" أنا متى لم نتغير" نحن

---

(٢٢) أنظر د. عبد الرحمن بدوى ـ أرسطو ١٩٥٣ ص ٢٠٧.

(٢٣) أرسطو طاليس: الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٩٦٤. الجزء الأول. المقالة الرابعة الفصول ١٠ ـ ١٤.

فى فهمنا(*) أصلا أو تغيرنا ونحن لا نشعر لم نظن أنه كان زمان كحال الذين يقال فى الالغاز(**) ان النوم يعتريهم عند المتالهين(***) بالبلد المسمى سرد - النائمين بكهف سرديس - ومن أنهم لا يشعرون اذا انتهوا من نومهم ذلك أنهم كانوا نياما فيضيفون الآن المتقدم لنومهم الى الآن التالى له ويجعلونهما واحدا، ويرفعون ما بينهما لأنهم لم يشعروا به. فكما أنه لو لم يكن الآن مختلفا بل كان واحدا بعينه لم يكن زمان كذلك وان كان مختلفا ثم لم يشعر به لم يظن أن ما بين الاثنين زمان فان كنا متى لم يحصل تغير أصلا بعينه بل توهمنا أن أنفسنا ثابتة على أمر واحد غير منقسم عرض لنا حينئذ أن نتوهم أنه ليس زمان، ومتى أحسسنا تغيرا محصلا قلنا حينئذ انه قد كان زمان فظاهر أنه ليس يكون الزمان خلوا من حركة......

فيجب من ذلك أن يكون الزمان اما حركة واما شيئا ما للحركة واذا لم يكن حركة فواجب ضرورة أن يكون شيئا ما للحركة.

خلاصة هذا النص أنه اذا لم ننتبه لتغير حالاتنا النفسية فاننا لا نحس بأن الزمان قد مضى. ونحن ندرك الزمان عندما نتبين السابق واللاحق فى الحركة أى عندما نميز بين آنين أو لحظتين بينهما مسافة ولذلك فهو يعرف بأنه عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر(٢٤). ولكنه يفسر فكرة العدد بأنه ليس العدد المجرد الذى نعد به الأشياء بل المظهر المعدود للحركة، أى أنه وسيلة لحساب الحركة.

يقول :

" فليس الزمان اذن حركة بل هو من جهة ما للحركة عدد" والدليل على ذلك ما أنا واصفه وهو أنا بالعدد نحصل الأكثر والأقل. وبالزمان نحصل الحركة الأكثر والأقل فالزمان اذن عدد ما. واذا كان العدد ضربين: لأنا نسمى عددا الشئ الذى

(*) يعنى متى لم تتغير حالاتنا العقلية بمعنى النفسية .

(**) يعنى الأساطير أو المثيولوجيا .

(***) يعنى أبطال الأساطير .

(٢٤) Phys., IV, 11,220 a 24-26.

يعد والمعدود، والشئ الذى به يعد". يعنى بذلك أنه عدد معدود بالحركة، وليس عددا يعد(٢٥)

وقد رأى الشراح والرواقيون وأفلوطين فى هذه الفكرة تناقضا يظهر عندما يرى أرسطو أن الزمان هو مقدار الحركة والحركة من ناحية أخرى هى مقياس الزمان!!

ثم يحاول أرسطو أن يشرح فكرة الآن The now وهو حلقة الوصل فى الزمان أو الذى به يكون الزمان متصلا وهو أيضا الذى يقسم الزمان الى أجزاء كما تقسم النقطة الخط لكن لا يجوز أن نعد الآن جزءاً للزمان. كما لا يجوز أن نعد النقطة جزءاً من الخط اذ ليس للآن أى امتداد وليس له مدة، أنه مجرد حد فاصل.

والخلاصة هى أنه لا يوجد حد أدنى من الزمان كما لا يوجد حد أدنى من الخط. لقد لاحظ ارسطو هذه الطبيعة الملغزة لفكرة الآن l'instant فالآن هو حد Limite وليس جزءاً من الزمان فاضافة أصفار الى بعضها لا يكون عددا. ان الطبيعة الملغزة للآن تكمن فى أنه يقطع ويصل فى آن واحد فليس هناك الا أن نقول ان فكرة الآن وهى الرئيسية فى فهم طبيعة الزمان لا تعنى الا التوالى المستمر والآن هو الحاضر ولكنه الحاضر الذى كان وسيكون. انه ليس بكائن اطلاقا بل فى تغير مستمر بلا نهاية أما عن الموجودات فى الزمان، فهى الأشياء التى تقبل الحركة والسكون وكما يكون الزمان هو مقياس الحركة فهو أيضا مقياس السكون. والزمان الكونى هو حركة النقلة الدائرية للكواكب ولما كانت هذه الحركة خالدة فهى تفترض عند أرسطو محركا خالدا هو المحرك الأول وهو اله أرسطو.

ويمكن فى النهاية أن ننتهى الى ان أرسطو قد تصور الزمان على أنه مقياس الحركة الدائرية المستمرة وهو بدوره دائرى تكرارى.

ومن الواضح أن أرسطو لم يتصور زمانا الا وهو زمان احداث متحركة فليس ثمة زمان فارغ كما ليس ثمة مكان خلاء عند أرسطو والمكان عند أرسطو محدود أما الزمان فهو لا نهائى.

وعلى العموم فان نظرية أرسطو فى الزمان اللامتناهى تتحد بالأبدية ولا تفرق بين الأبدية والزمان كما هو الحال عند أفلاطون.

---

(٢٥) temps nombré non nombrant

الفصل الخامس

العالم الطبيعى

ظل تفسير أرسطو للعالم الطبيعى مسيطرا على الفكر البشرى حتى القرن السادس عشر حين ظهرت مكتشفات كوبرنيقوس وجاليليو التى قلبت أسس هذا العلم رأسا على عقب ومهدت الطريق لنيوتن وخلفائه فى العصر الحديث ومما لا شك فيه أن أرسطو قد استمد أصول فلسفته من السابقين عليه واستطاع أن يبلور الأفكار ويصوغ منها النظريات المحكمة التى تجمدت لقرون عديدة فكانت عقبة دون ازدهار هذا العلم فى العصور القديمة والوسطى على السواء، ولعل أهم نقاط الاختلاف بين علم الطبيعة الارستطالى وعلم الطبيعة الحديث هو تمسك أرسطو بالتفسير الغائى الذى يتصور أن حركة الطبيعة تسير وفقا لنظام وخطة معينة أشبه بعمل الفنان الذى يسير فى انتاجه وفقا لخطة معينة يتصورها بعقله. فالطبيعة والفن يلتقيان من حيث أن كليهما موجه الى تحقيق غاية معينة يقول أرسطو لو افترضنا أن البيت قد وجد بالطبيعة لوجدناه على نفس الصورة التى أوجده بها الفن ولو قدر لموجودات الطبيعة ان تنشأ بالفن لوجدت على نفس صورتها الطبيعية الموجودة بها[1].

وقد أدى هذا المنهج الغائى بأرسطو الى أن يبحث الغاية التى من أجلها وجدت الأشياء فلم يكن يكتفى بالاجابة على السؤال الذى يعنى بتفسير "كيف" How تحدث ظاهرة ما من الظواهر بل يعنى بالاجابة على السؤال الذى يسأل لماذا تحدث هذه الظاهرة Why.

واذا كان هذا المنهج الغائى قد افاد كثيرا فى تفسير ظواهر الحياة التى عنى بها أرسطو عناية فائقة فقد تبين أرسطو أن أعضاء الحيوان مكونة على وجه يحقق له القيام بوظائف الحياة خير قيام ويستشهد على ذلك بأن المقاطع الأمامية من الاسنان حادة تساعد على قيام القطع فى حين أن الضروس الخلفية قد تكونت على

---

(١) Arist., phys. II 199 a.

شكل يساعد على المضغ وهكذا فى سائر أعضاء الحيوان وقد عمم أرسطو ملاحظاته هذه فى علم الحياة على الكون الطبيعى بأسره فتصور أن حركته كلها موجهة الى تحقيق ما سماه بالصور الثابتة التى عدها غاية لحركة الموجودات.

من جهة أخرى كانت من أهم أسباب تأخر علم الطبيعة عند أرسطو وأتباعه على العموم تجاهلهم لقيمة التجربة. فقد استندت العلوم الطبيعية الحديثة على التجربة فى تحقيق الفروض أما أرسطو فقد كان أميل الى التمسك بالمسلمات العامة لفلسفته حتى ولو تعارضت مع التجربة.

ولقد وفق أتباع الأديان السماوية بين تصور أرسطو الغائى للطبيعة وبين فكرة العناية الالهية التى لم يقل بها أرسطو ووجدوا فى فكرته عن الاله الواحد وعن العالم السماوى المختلف فى طبيعته عن العالم الأرضى ما يسر لهم اتمام هذا التوفيق، لكن على الرغم من كل هذا فقد كانت هناك نقطة اختلاف جوهرية تنبه لها كثير من نقاد أرسطو فى العصور الوسطى. وهى قول أرسطو أن هذا العالم قديم لم يخلقه اله،واذا كان افلاطون قد ذهب الى القول بأن العالم مخلوق لاله صانع يعنى به فكان فى ذلك أقرب الى روح الايمان بعقائد الأديان السماوية الا أن أرسطو كان واضحا فى انكاره حدوث العالم وأثبت قدمه وأبديته على أساس نظريته فى قدم الحركة والزمان، فما دامت الحركة قديمة أبدية والمحرك قديم أبدى فقد ترتب على ذلك وجود متحرك قديم شأنه شأنهما. يقول:" ينبغى لنا أن نجعل ما ذكرناه من تعريفات فى كتاب الطبيعة ـ يعنى الأبواب الأربعة الأولى من كتاب الطبيعة ـ نقطة بداية لنا فنقول: ان الحركة هى غاية entelechie للمتحرك، ومن الضرورى أن توجد الأشياء القابلة للحركة بحسب الحركات المختلفة، فما يقبل التغير مثلا يتغير وما يقبل الانتقال فى المكان ينتقل ومن الضرورى أن تكون هذه الأشياء قد وجدت منذ القدم وتظل أبدية ولو فرض أن كل ما هو متحرك قد حدث فيلزم قبل حركته حركة أخرى حدث بها ولو فرضنا أن الكائنات قديمة وكانت موجودة قبل الحركة أى كانت فى سكون قبل أن يتميز فيها المحرك والمتحرك فيلزم تغير سابق

على وجودهما اذ يلزم وجود علة لهذا السكون، لأن السكون هو سلب الحركة، وبالتالى يلزم انه قد وجد قبل التغير الأول تغير سابق عليه"[٢].

والعالم ذو الحركة المتصلة الأبدية كروى الشكل ولكن يمكن التمييز فيه بين ما سماه بعالم ما فوق فلك القمر Supra-lunarie وهو العالم ذو الحركة الدائرية المتصلة وعالم ما تحت فلك القمر Sublunaire وهو عالم الكون الفساد.

(أ) عالم ما فوق فلك القمر :

يستدل أرسطو من وجود الحركة الدائرية البسيطة على وجود جسم بسيط يقابلها. يقول: اذا صح أن الحركة الدائرية هى حركة طبيعية لشئ ما، فلابد أن يكون هذا الشئ بسيطا وأوليا وملتزما بحركة دائرية كما تتجه النار مثلا الى أعلى، والأرض الى أسفل[٣].

وهذا الجسم البسيط هو الأثير ذو الحركة الدائرية وبما أن حركته دائرية فهى ليس لها ضد غيرقابل لزيادة أو النقصان ولذلك يمكن أن يتصف بالألوهية[٤].

ويكون الأثير aither مادة الأجرام السماوية وتتركب منه الكواكب وأفلاكها ولكن اذا كان الأثير المتحرك بحركة دائرية دائمة هو مادة الكواكب فكيف نفسر حرارة الشمس مثلا؟ يجيب أرسطو على هذا السؤال بقوله:" ان الحرارة والضوء اللذين تشعهما الكواكب يتولدان من احتكاك مادة الأثير بالهواء فمن طبيعة الحركة أن تولد الحرارة حتى فى الخشب والحجارة والحديد وبالتالى فالأولى أن تتولد الحرارة فيما هو أقرب الى النار وهو الهواء.... ولكن لما كانت الأجرام السماوية تدور فى أفلاكها فانها لا تحترق أما الهواء الموجود بالقرب منها هو الذى يلتهب خاصة الهواء القريب من الشمس"[٥].

---

(٢) Arist., phys., 1, 251 a.

(٣) Arist., De Cacio, 1, 2. 269 b.

(٤) Arist., Me eor, 1, 3, 339 b 25.

(٥) De Caelo, 289 a.

وعالم ما فوق فلك القمر يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة والتى لا يفصل بينها أى فراغ Concentric spheres والأرض ذات الشكل الكروى توجد فى الفلك المركزى الذى تدور حوله باقى الأفلاك اما أقصاها فهو السماء الأول التى تحوى الكواكب الثابتة وهو المسمى بفلك الثوابت.

وقد حدد أرسطو عدد هذه الأفلاك بخمسة وخمسين فلكا. يضاف اليها أربعة أرضية هى طبقات غير مستقرة لما يتناوبها من تغيرات واستحالة وهى طبقة النار والهواء والماء والأرض.

وتتم حركة السماء الأولى بنوع من العشق المتجه الى الله[٦]. اما حركات الأفلاك الأخرى، وهى حركات أكثر تعقيدا فتتم بفعل محركات أخرى هى نفوس الكواكب.

وقد رجع أرسطو فى تفسيره لهذه الحركات الى نظرية أودوكس Eudoxe التى أكملها صديقه كاليبوس.

ونتبين مما سبق أن الأفلاك السماوية تشبه الكائنات الحية، فهى أحياء خالدة اذ لها نفوس عاقلة خالدة.

ومن هنا تنشأ مشكلة تتلخص فى السؤال الآتى:

الى أى محرك تدين هذه الأفلاك السماوية بحركاتها؟ هل الى طبيعتها الأثيرية المتحركة؟ أم الى نفوسها؟

يذكر هاملان تفسيرا للاسكندر فى هذا الصدد خلاصته، أن الطبيعة ليست سوى قابلية بالنسبة للنفس، فالمحرك الفعلى هو النفس اما الطبيعة الأثير فهى استعداد وقوة تفتقر لمساعدة نفس، تخرجها من القوة الى الفعل[٧].

وعلى العكس من العالم السماوى فان عالم ما تحت فلك القمر يخضع لكثير من عدم الأنتظام، فالكائنات الارضية فيها تنطوى على مادة تتقبل امكانيات كثيرة وقد تتجه بعض الأحيان الى عكس الطريق السليم فتنشأ الشواذ.

---

(٦) Arist., Phys, VIII.

(٧) Hamlin, Systeme d'Aristole, p. 354-358.

وفى العالم الأرضى توجد عناصر كثيرة فى الكائنات بشكل غير منتظم فتوجد كائنات غير ذات وحدة كاملة(٨)، أما المركبات الصناعية فليس لها وحدة باطنية على الاطلاق وانما تتحد العناصر فيها بشكل مصطنع فوحدتها خارجية وليست طبيعية كما تكون فى الكائنات الطبيعية والأحياء.

عالم ما تحت فلك القمر :

تتركب الأجسام الطبيعية فى عالم ما تحت فلك القمر من العناصر الأربعة، ويستدل أرسطو على وجود هذه العناصر البسيطة بنفس الطريقة التى استدل بها على وجود الأثير عند بحثه فى السماء.

فالحركتان البسيطتان، هما الحركة الدائرية والحركة الرأسية، أما الحركة الدائرية فهى الخاصة بالأثير، والحركة الرأسية فهى التى تتقبل الأضداد لأنها تستدعى فكرتى الأعلى والأسفل، أى تتجه الى سطح الكرة الأرضية ومركزها.

والذى يتحرك الى أعلى هو الخفيف أو النار، والذى يتحرك الى أسفل هو الثقيل أو التراب، ولكن الى جانب الخفيف والثقيل المطلقان، يوجد خفيف وثقيل نسبيان هما الهواء والماء.

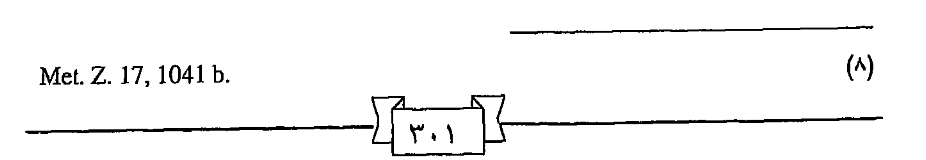
ويستدل أرسطو على وجود هذه العناصر الأربعة بطريقة أخرى أى بواسطة الاعتماد على حاسة اللمس، أى بالاحساس بالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة.

ويتكون كل عنصر من هذه العناصر الأربعة باتحاد كيفيتين من الكيفيات الأربع فالنار مثلا تتكون من(الحار والجاف). والهواء(الحار والرطب). الماء(البارد والرطب)، الأرض(البارد والجاف).

ويفرق أرسطو فى هذه الكيفيات التى تتركب منها العناصر الأولية بين كيفيات ايجابية actives وكيفية سلبية Passives فالحار والبارد كيفيات ايجابية فعالة أما الرطب والجاف فكيفيات سلبية منفعلة. ومن هنا كان كل عنصر من

---

(٨) Met. Z. 17, 1041 b.



العناصر الأربعة الأولية مشتملا على جانب فعال ايجابى وجانب آخر سلبى وهذان الجانبان يسمحان بالتحويل المستمر بينهم[٩].

فالعناصر الأولية لا يمكن أن تتحول الى شئ آخر بسيط منها ولكن يمكن تحول بعضها الى البعض الآخر. لاختلاف تكوين كل منها، اذ يوجد فى كل عنصر من هذه العناصر احدى الكيفيتين الايجابيتين وهما الحار والبارد واحدى الكيفيتين السلبيتين وهما الرطب والجاف.

ويكون التحول بين العنصرين المشتركين فى صفة واحدة بطريقة أسرع وأسهل منه بين عنصرين مختلفين فى جميع الصفات.

فالنار والهواء لاشتراكهما فى كيفية الحار لا يتم تحولهما الا اذا تحول الجاف فى النار الى الرطب، وعند تحول الهواء الى ماء يتغلب البارد على الحار ويبقى الرطب مشتركا بينهما ثم يتحول الى أرض بتغلب الجاف على الرطب ويبقى البارد مشتركا وهكذا تتم التحولات بين العناصر فى حركة دائرية.

وقد تتم التحولات بين العناصر فى اتجاه عكسى بأن تتغير الكيفيتان فى كل منهما مثل تحول النار الى ماء لكن مثل هذا التحول يتطلب وقتا أطول.

وتختلف حركة التحول transmution أو الاستحالة عن حركة النمو l'accriossement فى الكائنات الطبيعية لأن فى النمو اضافة عنصر جديد الى عنصر ثابت يشترك معه فى طبيعته. ويختلف تحول العناصر عن حركة التغير فى الكيف لأنها تقتضى بقاء جوهر ثابت تتعاقب عليه الكيفيات.

فحركة التحول مختلفة عن حركة النمو والاستحالة الكيفية، وهى تشبه حركة التوالد génération لأن الهواء الذى يتولد من النار انما يعنى تحققه بالفعل بعد أن كان موجودا فيها بالقوة ويتميز هذا التوالد فى العناصر عن غيره من أنواع التوالد الأخرى بأنه يتم فى شكل دائرى يرجع الى النقطة التى بدأ منها ثم يعود الى حيث بدأ وهكذا باستمرار[١٠].

---

(٩) De Gen. et corr. 11, 2-8.

(١٠) De Gen. et corr. 11, 2.

وعلة الحركة فى هذه العناصر هو مبدأ الطبيعة Physis الموجود بها مباشرة وبالماهية، وتكون حركتها وفقا للطبيعة حين تتجه الى مكانها الطبيعى كأن يتجه الخفيف الى أعلى والثقيل الى أسفل، ولكنها قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف أو القسر وذلك حين تتجه بفعل محرك خارجى فى عكس اتجاهها الطبيعى كأن يتجه التراب الى أعلى مثلا.

وتتم الحركة الطبيعية فى الغالب اذا لم يعوقها عائق لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة كما أن تولد العناصر عن بعضها هو انتقال الوجود من القوة الى الفعل، يقتضى التلازم فى شئ واحد وهو يحصل ما لم يعوقه عائق.

فالبارد مثلا يحتوى على الساخن بالقوة وينتقل الى الفعل حين يتحول الهواء الى نار ما لم يقف فى طريق التحول عائق وكذلك فيما يتعلق بالخفيف والثقيل فالخفيف بالقوة مثل الماء يصير خفيفا بالفعل مثل الهواء ويتجه الى أعلى أو الى مكانه الطبيعى ما لم يعوقه عائق.

وكذلك تظهر الطبيعة فى الكائنات المتحركة أقرب الى قابلية ونزوع نحو غاية معينة ولكن فى هذه القابلية والنزوع قصد واتجاه فالنار تتجه الى أعلى لأن مكانها الطبيعى فى أعلى الطبقات والماء حين يتولد من الهواء فانما لأنه كان موجودا فيه بالقوة ثم تولد بالفعل وكلتا الحركتين توجهه دائما غاية واتجاه بحيث تبدو الطبيعة دائما عند أرسطو ذات تبصر وعناية ولذلك يصفها بأنها لا تحدث شيئا عبثا.

تلك هى معالم تفسير أرسطو للكون الطبيعى. وقد استمر هذا التفسير لقرون طويلة من بعد أن أيد بطليموس نظامه الفلكى المرتكز على أن الأرض فى مركز الكون. وكان الفلاسفة الرواقيون من أهم من ساعد على تدعيم آراء أرسطو من الجانب الفلسفى فقد أخذوا عنه التفسير الغائى وحولوه بنزعتهم الدينية الى نظرية فى العناية الالهية Providence فقد ذهبوا الى أن كل شئ قد صنع على أحسن وجه، كذلك أخذوا عنه تصوره للكون على أنه ملاء وساروا بهذه النظرية الى نتائجها المنطقية فتصوروا أن كل أجزاء العالم متداخلة. غير أن العصر الهلنستى قد أظهر مواقف كثيرة نقدية لعلم الطبيعة عند أرسطو.

فحول القرن الأول الميلادى وجه نقد شديد لنظرية أرسطو فى المكان الطبيعى والحركة الطبيعية وخاصة بعد تقدم علم الفلك فى القرنين السابقين على هيبارخوس Hipparchus وجون فيليبونوس John philoponus وتوصل علماء العصر الهلنتسى أمثال أرشميدس وفيلو البيظنتى وهيرو السكندرى وفتروفيوس الرومانى بفضل تجاربهم الى مخترعات جديدة فى صناعة الآلات والرفعات والقذائف. واستطاعوا التوصل الى قوانين للحركة مخالفة كل الاختلاف لنظريات أرسطو.

وكانت النظرية الذرية التى قدمها ديمقريطس وأخذ بها فى العصر الهلنستى الأبيقوريون تعارض التفسير الغائى للطبيعة الذى أخذ به أرسطو ولكن لم يكتب لهذه الفلسفة من النجاح فى العالم القديم والوسيط ما كتب لفلسفة أرسطو والرواقيين.

ولعل أهم نقد وجه للاتجاه الغائى عند أرسطو هو ذلك النقد الذى وجهه تلميذه وخليفته على اللقيون ثيوفراسطس Theophrastus الذى يعد أهم مؤسس لعلم النبات القديم. فقد ذهب ثيوفراسطس فى كتابه الميتافيزيقا الى معارضة رأى أرسطو فى أن للسماء حركات مختلفة بطبيعتها عن الحركات المعروفة على الأرض" ومن نقده لطبيعيات أرسطو قوله:" فيما يتعلق بالرأى الذى يذهب الى أن لكل شئ غاية يبدو أن تحديد هذه الغاية ليس سهلا ولا يصدق على أشياء كثيرة بعضها يحدث بالمصادفة Chance وبعضها يحدث بفعل نوع من الضرورة Necessity كما نرى فى السماوات وعلى الأرض"(١١).

ويستمر ثيوفراسطس فى ذكر أمثلة من العالم الحى وغير الحى ليشكك فى هذا الاتجاه الغائى، وعلى الرغم من كل ذلك لم يكتب لاتجاه ثيوفراسطس أن يسود العالم القديم كمل لم تصل دعوة كثير من علماء اللقيون أمثال ثيوفراسطس واستراتون الى أن يكون لها صوت مسموع فى تاريخ الفكر العلمى الى جانب صوت أرسطو.

---

(١١) Theophrastus. Met., 27, cf. S. Sambursy, The physical world of the Greeks London Routledge and kegan Panl, 1963 p. 103.

الفصل السادس

الأحياء والنفس

يرجع اهتمام أرسطو بدراسة الأحياء الى تاريخ أسرته المعروف فى الطب فلا عجب أن تصل مؤلفاته فى هذا الميدان الى ما يقرب من ثلث مؤلفاته جميعا.

ولقد حدد أرسطو ظاهرة الحياة بوظائف التغذى والنمو والاحساس والحركة المكانية التلقائية، أما الموجودات الطبيعية الأخرى غير الحية فهى غير قابلة الا لحركة طبيعية واحدة ولا يوقف هذه الحركة الا القسر(١) وعلة الحركة فى الكائنات الحية هى النفس التى تعد للجسم بمثابة الصورة من المادة... والنفس فضلا عن هذا غايه الجسم الحى وهو آلة لها فهى على حد تعريفه كمال أول(أنتليخيا) لجسم ما ذى خصائص معينة، لأن الأجسام تختلف باختلاف النفوس التى تناسبها فالجسم فى النبات غير الجسم فى الحيوان غير الجسم الانسانى لأن للنفس أنواعا مختلفة، فنفس نباتية أو غاذية ونفس حساسة ونفس عاقلة..

والنوع الاعلى من النفوس يشمل الادنى، فالنفس الحساسة تشمل النفس الغاذية، وليس العكس صحيحا، لذلك كانت النفس العاقلة أو الناطقة شاملة لكل قوى النفوس الموجودة فى الأحياء الأدنى من الانسان.لذلك يلزم عند دراسة الأحياء أن نبدأ بدراسة النفس الانسانية وما تشمله من قوى مختلفة بعضها مشترك بين الانسان والحيوان وبعضها يقتصر على الانسان وحده.

ولم يفرق أرسطو بين علم الحياة ودراسة النفس لأن النفس عنده هى مبدأ الحياة. ولقد اتسعت دراسته فى علم الحياة لفروع متعددة مثل دراسة مورفولوجيا الحيوان Moxphoiogie وفسيولوجيا الحيوان physiologie وعلم أجنة الحيوان Embrylogie.

---

(١) phys. VIII, 4. 255.

وعلى العموم فيمكن أن يعد بحثه فى النفس[٢] المرجع الرئيسى لدراسة الكائنات الحية...

نظرية النفس :

يخص أرسطو الكائنات الطبيعية بالقدرة على الحركة الذاتية غير أن الفارق بين الأحياء وغير الأحياء يرجع الى اختلاف المحرك فى كل منها.

فمبدأ الحركة فى الطبيعة غير الحية يرجع الى طبيعتها الباطنية physis أما المحرك فى الأحياء فهو النفس psyche ولكى تكون النفس علة للحركة لابد أن تكون محركا لا يتحرك. ولما كانت غير قابلة للحركة كانت بالضرورة صورة خالصة. لأن كل ما به مادة فهو متحرك أو قابل للحركة. وفى هذه الفكرة يختلف أرسطو اختلافا واضحا عن أفلاطون الذى وصف النفس بأنها متحركة فأضاف اليها صفة المادية.

نقد أرسطو للقدماء :

ويؤكد أرسطو فى الباب الأول من كتابه فى النفس رأيه الذى ينفى به صفتى المادية والحركة عن النفس فيبدأ بنقد نظريات الفلاسفة السابقين عليه الذين وصفوها بالمادية والحركة وعلى رأس هؤلاء السابقين الذين يتعرضون لنقد أرسطو ديمقريطس وأتباعه الذريين فقد قال ديمقريطس أن النفس تتركب من ذرات مادية متحركة، وهى تحرك الجسم بنفس حركتها وسبب ذلك أن ديمقريطس وأتباعه قد عجزوا عن تصور أن ما لا يتحرك يمكنه التحريك. ولكن يعترض أرسطو على هذه النظرية اذ أنها يمكن أن تفسر طريقة تحريك النفس للجسم ولكنها لا تفسر لنا كيف توقف النفس حركة الجسم. ومن جهة أخرى يؤكد أرسطو غائية الحركة عند الحيوان مما لا يتفق ونظرية الحركة الآلية عند ديمقريطس لأن حركة الكائن الحى تبدى نظاما وغائية واضحة.

---

(٢) انظر كتاب النفس لأرسطو طاليس. نقله الى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى وراجعه الأب جورج شحاتة قنواتى. القاهرة ١٩٤٩. الباب الأول،٣ ، ٤٠٦ .

كذلك يذكر أرسطو أنبادوقليس الذى وصف النفس بأنها مركبة من نفس العناصر المادية التى تتركب منها سائر الأشياء التى تعرفها وفقا لمبدأ أن الشبيه يدرك الشبيه فقال فبالارض ندرك الأرض وبالماء ندرك الماء، ويعترض أرسطو على هذه النظرية التى تصف النفس بأنها مادية ويقدم أدلة يرفض بها هذه النظرية. ومن هذه الأدلة أن هذه العناصر التى النفس لا تدركها نقية فى حالة خالصة ولكنها توجد دائما فى تركيب وائتلاف معين فهل تحتوى النفس أيضا على هذه الصور المتعددة للعناصر ومركباتها؟

يتضح من هذا أنه لا يكفى القول بأن النفس مركبة من نفس العناصر التى تدركها فى الاشياء ما دامت لا تحتوى على التركيبات المختلفة لهذه العناصر.

ومن جهة أخرى يترتب على هذا القول أن الله سيكون أجهل الاشياء لأنه ليس مركبا من العناصر.

وخلاصة القول أن من المستحيل أن تتحرك النفس فى رأى أرسطو لأن كل متحرك بذاته ينقسم ضرورة الى عنصر يحرك وعنصر متحرك، فالانسان مثلا كائن متحرك والمحرك فيه هو النفس والمتحرك هو الجسم، والنفس المحركة لا يمكن أن تتحرك لأنها لو تحركت لوجب التمييز فيها بين عنصر محرك صورى وعنصر متحرك مادى[٣] ولكن النفس صورة خالصة لا يخالطها أى أثر للمادة كما أنها تقوم بوظيفة المعرفة ولكن لا يلزم من ذلك أنها مكونة من نفس العناصر التى تتكون منها موضوعات المعرفة.

تعريف النفس :

وفى الفصل الثانى من كتاب النفس يعرض أرسطو رأيه الخاص فى النفس ويبدأ بتعريفها فيعرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة[٤] ويقتضى تفسير هذا التعريف أن نذكر معنى كل حد على النحو التالى.

---

(٣) تتصف النفس بالحركة العرضية حيث أنها مصاحبة للجسم الذى يتحرك وهى فى هذه النقطة تختلف عن المحرك الذى لا يتحرك على الاطلاق.

(٤) كتاب النفس ـ الباب الثامن ١ ، ٤١٢ ، ٢٥.

كمال أول :

الكمـال يعنــى الفعـل ويفـرق أرسـطو بيـن درجـات الكمـال فكمـال أول actus primus وكمال ثان وهو يقصد فى هذا التعريف الكمال الأول أو الفعل الأول يعنى أول درجات تحقق الوجود.

فالوجود يحتمل ثلاث درجات، وجود بالقوة هـو امكانيـة أو استعداد ووجود بالفعل الأول هو أول درجات تحقق الوجود بالفعل ووجود بالفعل الثـانى هـو أعلـى درجات اكتمال الوجود الفعلى.

وقياسا على ذلك يعنى تعريف النفس بأنها كمال أول أن بهـا الوجـود الفعلـى ولكن لا يتحتم من مجرد هذا الوجود أن تمارس النشاط الذى يمكنها ممارسته علـى أكمل وجه، فحالها فى الكائن حال العلم عند من تعلـم ولـم يمـارس علمـه، اذ يكـون للكائن الحى نفس على الرغم من عدم ممارسة الكائن الحى لكل القـوى والوظـائف التى تنطوى عليها هذه النفس كما نلاحظ مثلا عند النائم أو الطفل الرضيع.

جسم طبيعى آلى :

الجسم الطبيعى يقابل الجسم الصناعى ويتميز عنه بأن حركتـه ذاتيـة وليست قسرية، أما الآلى فيعنى أنه جسم توفرت له جميع الشروط التشريحية أى أكتملت آلاته أو أعضاؤه ليكون قادرا على تأدية وظائف النفس.

فلو فرض مثلا أن هذا الجسم الطبيعى لم يكتمل له الاعضاء الخاصة به كالرأس أو القلـب أو اليديـن لفقـد الشـروط الواجـب توافرهـا لوجـود النفـس فـى هذا الجسم.

ذو حياة بالقوة :

ذو حيـاة بـالقوة يفيد أن هـذا الجسم الكـامل تشريحيا يقتضــى أيضـا توفـر الشروط الفزيولوجية أى أن تتم لهذا الجسم الآلى الاستعداد الضرورى لأداء النشـاط الحيوى ليؤدى الوظائف الفزيولوجية التى تؤديها النفس فى الكائن الحـى فلـو كـانت جثة كاملة من الجهة التشريحية فلا يكفى لكى تمارس وظائف النفس.

ويمكن أن يلاحظ أن وجود الحياة بالقوة صفة ذاتية فى الجسم، فليست الحياة التى تسرى فى الجسم شيئا خارجا تضيفه النفس على أى جسم بل وظيفة النفس هى اخراج الحياة من القوة الى الفعل فى هذا الجسد المعين.

وننتهى من هذا التعريف الى أن الكائن الحى لا يوجد الا بشرط توفر جسم هو بمثابة المادة وبنفس بمثابة الصورة. ويكفى عند تعريفها أن توجد بالفعل الأول وهو أول درجات التحقق.

لكن التعريف الكامل للنفس ينبغى ألا يقتصر على ذكر ماهيتها بل يتناول بيان أنواعها.

فكما لا نكتفى فى الهندسة بتعريف الشكل بوجه عام فنحدد أنواع الأشكال الهندسية مثل المثلث والمربع والدائرة ونوضح كيف يدخل البسيط منها فى المركب كذلك عندها ندرس النفس فى الكائنات الحية ينبغى لنا ان نحدد أنواع النفوس المختلفة وما تشمله كل نفس من هذه الأنواع من قوى ووظائف مختلفة.

فالنفس اذن على الرغم من أن لها تعريفا واحدا يسرى على جميع أنواعها، الا أن لها أنواعا ترتب فى نظام تدريجى بحيث يشمل النوع الأعلى الأنواع الأبسط منه.

وأبسط أنواع النفس هى النفس الغاذية nutritive لأنها موجودة فى كل الأحياء ثم تليها النفس الحساسة sensitive هى موجودة فى جميع الحيوانات وتتدرج وظائف هذه النفس بحيث تبدأ بحاسة اللمس لأنه أبسط الاحساسات يشترك فى كل الاحساسات الأخرى الأكثر تعقيدا(٥) ثم يلى اللمس الذوق فالشم فالسمع فالبصر.

ولا تقتصر وظائف النفس الحساسة على الادراك الحسى فحسب بل تشمل أيضا الشعور باللذة والألم الذى يتبعه الرغبة والنزوع. كذلك يتفرع عن الاحساس قوتا الخيال والذاكرة الموجودتان عند بعض الأنواع العليا من الحيوان.

أما أعلى أنواع النفوس فهى النفس الانسانية التى تتميز عن باقى أنواع الحيوان بالقوة العاقلة.

---

(٥) النفس ـ الباب الثامن ٤١٤ ، ٤١٥.

هذا فيما يتعلق بأنواع النفوس فى الكائنات الحية أما من جهة وحدة طبيعة النفس فيتسائل أرسطو:

" هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة؟.. أم تنقسم الى أجزاء يختص كل منها بنشاط معين؟".

ويرفض أرسطو امكانية قسمة النفس الى أجزاء فيعارض بذلك نظرية أفلاطون فى أنها تنقسم الى ثلاثة أجزاء. وحجة أرسطو فى هذا الرفض أنها لو انقسمت فماذا يكون علة وحدتها؟

هل يكون الجسم؟ لا يمكن قطعا لأن النفس هى مصدر وحدة الكائن الحى..

لذلك، ينتهى الى أن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم بدليل أننا نلاحظ فى بعض أنواع النبات والحيوان أنها اذا قطعت أجزاء فان كل جزء من هذه االأجزاء يظل محتفظا بكل خصائص النفس فى الجزء الآخر.

وعلى العموم فمن الواضح أن أرسطو حين يذكر كلمة أجزاء النفس فانما يعنى قواها المختلفة Faculties.

ويمكن أن تدرس هذه القوى فى أنواع النفوس المختلفة بنظام يبدأ بالأبسط الى الأكثر تعقيدا.

(أ) القوة الغاذية :

تعد القوة الغاذية أول قوى النفس ومعرفة هذه القوة تستلزم معرفة الوظائف التى يقوم بها الكائن الحى.

فما هى وظائف القوة الغاذية التى تتمثل فى النفس النباتية؟

أن أهم هذه الوظائف، هى التغذى والنمو والتوالد.

أما فيما يتعلق بالتغذى، فيرجع أرسطو الى آراء السابقين الذين قالوا ان الشبيه يتغذى بالشبيه، والى الذين قالوا على العكس ان الشئ يتغذى بضده. ويتوسط أرسطو فيقول بأن الجسم الحى يتغذى بشئ مختلف بالفعل شبيه بالقوة، لأن الغذاء

هو عملية تحويل الضد الـى مـادة مشـابهة لمـادة الكـائن الحـى المتغذى وينتـج عـن التغذى النمو.

ولكن لا يكفى تفسير النمو من جهة الزيـادة المادية التـى تطـرأ علـى الجسـم الحى وذلك لأن الكائن الحى يتخذ فى نموه اتجاها ونسبة وحدا معينا، تحددهم جميعا صورة الكائن، فتفسير النمو يتعلق بالنفس لا بالجسم.

ولكن غاية الكائن الذى يتغذى وينمو ليست حفظ الكائن الفرد الذى مهما طال وجوده فهو فان وانما غاية الكائن الحى هى استمرار نوعه وحفظـه بطريـق التوالـد المستمر وبهذا يشارك الفرد الفانى فى الخلود والألوهية.

(ب) القوة الحساسة :

ذهب السابقون على أرسطو فى تفسيرهم للاحساس الى أنه تغير كيفى يحدث فى العضو الحاس بفعل المحسوس. ولكن يعـترض أرسـطو بقولـه ان هـذا التـأثير الفيزيقى لا يكفى وحده لحدوث الادراك، فالادراك الحسى عملية تتضمن نوعـا مـن الادراك والتمييز.

ولقد تمسـك أرسـطو بحل وسط بين من قـالوا ان الادراك يتم بيـن الشـبيه وشبيهه وبين من قالوا انه يحدث بين الضد وضده. فذهب الى رأى يشـبه رأيـه فـى عملية التغذى فقال انه تحول الضد الى شبيهه وذلك لأن العضو الحاس يتحـول الـى حالة تشبه المحسوس، فاليد تسخن بالحرارة والعين تتلون باللون الخ...[٦].

غير أن الادراك الحسى يختلف عن عملية التغذى بأنـه ادراك للصـورة فقـط خالية من مادتها فى حين يكون التغذى تقبل للمادة فشأن الاحساس أشبه بالشمع حين يتقبل طابع الخاتم دون أن يتقبل مادتـه مـن الحديـد أو الذهـب أى أن الاحسـاس هـو تقبل صورة المحسوس لا مادته.

---

(٦) النفس ٢٤٥

وكل حاسة من الحواس الخمس لا تنفعل الا بصورة محسوسها البصر مثلا لا ينفعل بالصوت وانما يدرك اللون الذى على العين بواسطة وسط مشف يسرى فيه الضوء وكذلك فى السمع عند ادراك الصوت الذى يتم بواسطة الهواء.

ويحدد أرسطو نسبا معينة لهذه الصور التى تؤثر على العضو الحاس بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس، وهذه النسبة هى نسبة معينة بين ضدين، مثلا بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر، أو الصلابة والليونة بالنسبة للمس. وهكذا يتلقى عضو الاحساس المؤثر فى حدود معينة أما اذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فانها تؤدى الى فساده أو تؤذيه.

ولهذه الملاحظة قيمتها المعروفة فى علم النفس التجريبى الذى يحدد مقياسا معينا لتأثير الادراك الحسى بالمؤثرات الخارجية وهو ما يعرف فى علم النفس الحديث بعتبة الاحساس.

الحواس الباطنة :

الحس المشترك، المخيلة الذاكرة :

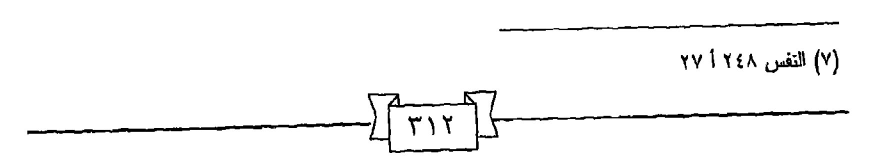
وبعد أن يوضح أرسطو الحواس الخمس وموضوعاتها الخاصة، يقول بوجود موضوعات للاحساس تدرك باشتراك هذه الحواس، خاصة حاسة البصر واللمس، لأنها تفترض حركة العين واليد وهذه الموضوعات هى الشكل والعدد والحجم.

ووجود هذه المحسوسات المشتركة يفترض ما نسميه بالحس المشترك: sensus Communis[٧].

ولا يعتبر أرسطو هذا الحس المشترك حاسة سادسة وانما الغالب أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعروفة. فالاحساس عموما قوة واحدة ولكنها تتنوع وتتعدد وظائفها.

---

(٧) النفس ٢٤٨ أ ٢٧



وتظهر وظيفة الحس المشترك الخاصة به عندما لا يتدخل فى عمل الخواص الأخرى أى عندما يقوم بالعمليات التالية:

ادراك المحسوسات المشتركة بين أكثر من حاسة مثل ادراك الحركة والسكون والعدد والوحدة والشكل والحجم.

ادراك المحسوسات بالعرض كأن تدرك مثلا أن س من الناس هو ابن ص.

التمييز بين المحسوسات فى كل جنس، مثل التمييز بين الأبيض والأسود فى داخل اللون.

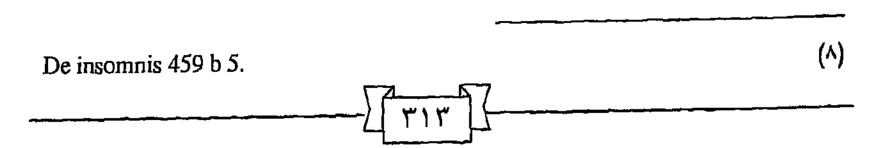
ويرى أرسطو أن مركز هذا الحس المشترك هو القلب لأن هناك نفسا حارا يجرى ويحمل رسالة الحواس الى القلب.

وتتفرغ عن الاحساس قوة التخيل phantasia لأنها تستخدم الصور السابق تكوينها بالاحساس كما أنها تعمل فى بعث الصور فى الأحلام(٨) ولا توجد المخيلة فى كل الحيوانات فى حين يوجد الحس فيها كلها. والمخيلة هى أساس تكوين الذاكرة Mnémé ولكن الذاكرة تتعلق بصورة الماضى، أما حين نستحث الذاكرة بالارادة فيسمى هذا تذكرا. وعلى العموم تظهر الذاكرة عند أرسطو فيما نسميه اليوم فى علم النفس الحديث بتداعى المعانى.

القوة العاقلة :

ويدرس أرسطو القوة العاقلة ووظائفها فى الفصل الثالث من كتاب النفس وهو يخص الانسان بهذه القوة ووظائفها بأنها تختلف عن باقى قوى النفس الأخرى لأنها غير مرتبطة بالجسم. وينص أرسطو على أن العقل مفارق للبدن والدليل على هذه المفارقة يتلخص فى أننا لو قارنا بين عمل أى حاسة وعمل العقل فسوف نجد أن الحاسة تضعف من كثرة الاستعمال وترهق بحيث أنها لا يمكنها أن تقوم بوظيفتها. فبعد أى احساس شديد لا تقوى الحاسة على ادراك ما هو أبسط منه فنحن

(٨) De insomnis 459 b 5.



لا نميز اللون أو الرائحة البسيطة بعد تأثرنا بالأقوى منهما أما العقل فعلى العكس من ذلك تزداد قدرته على تعقل البسيط بعد ادراك المركب.

أما عن وظيفة العقل فهى تختلف فى رأى أرسطو عن الاحساس، وان كان يفسر طريقة أدائه لهذه الوظيفة بنحو يشبه تماما طريقة عمل الحواس. فكما تتأثر الحواس بالصور الحسية فكذلك يتأثر العقل بالصور العقلية المجردة، فمثلا ندرك الفطوسة فى أنف معين بواسطة الاحساس أما بالعقل فندرك معناها المجرد أى أن العقل يدرك الماهيات المعقولة. ولكى يمكن للعقل القيام بتجريد المعانى العقلية والماهيات الكلية يفرق أرسطو بين قوتين قوة قابلة لتلقى جميع المعقولات هى ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة وبها تعقل المعقولات بالقوة ولكنها لا تعقل هذه المعقولات بالفعل الا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعانى الكلية من الجزئيات وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها الى الوجود بالفعل فى العين الانسانية.

وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود نوعين من العقل فى النفس الانسانية عقل منفعل أو هيولانى patheticos وعقل فعال poeticos ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل ألا بفضل شئ آخر هو دائما بالفعل.

وعلى الرغم من أن أرسطو ينص صراحة على أن كلا العقلين المنفعل والفعال موجودان فى النفس الانسانية(٩) الا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل لأنه مفارق وخالد وأزلى، وأنه يأتى الانسان من الخارج.

أما عن طبيعة هذا العقل فهى فكر خالص وهو تعقل دائم، الأمر الذى يجعله أقرب شئ الى العقل الالهى.

وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل الى اختلاف المفسرين. فقد ذهب الاسكندر الأفروديسى فى القرن الثالث الميلادى الى الرأى يميل الى تأليه هذا العقل فوحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذى هو دائما بالفعل.

---

(٩) النفس، الباب الثالث ـ الفصل الخامس ٤٣٠ و ١٠

أما ثامسطيوس فى القرن السادس الميلادى فقد تمسك بعبارة أرسطو التى يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود فى النفس الانسانية.

" ينبغى أن نميز فى النفس ذلك التمييز الموجود فى الطبيعة بين المادة التى هى وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذى يحدد هذا الوجود ومثل هذا التمييز نجده فى الفن والمادة التى تستخدم فيه"(١٠) .

وقد ترتب على هذا الاختلاف فى فهم طبيعة العقل الفعال اختلاف آخر فى علاقته بباقى قوى النفس الأخرى، ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلا على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفى العصور الوسطى(١١).

وهكذا نجد أن النفس عند أرسطو لم تكن أكثر من مجرد شرط القيام بوظائف البدن؟

الا أن نظرية العقل جاءت فى آخر لحظة تفتح الباب الوحيد للقول بالخلود عند شراحه وأتباعه المتأخرين الذين وجدوا فى هذه النظرية وفى بعض الآراء التى وردت فى الباب الثالث عشر من كتاب ما بعد الطبيعة والباب العاشر من كتاب الأخلاق النيقوماخية آثارا واضحة للثنائية الأفلاطونية التى لم يستطع أرسطو أن يتلخص منها على الاطلاق ويفسر بيجر(١٢) تلك النصوص ذات الطابع المثالى الأفلاطونى بأنها لا تعبر عن فلسفة أرسطو فى طور نضوجه وانما تعبر عن الطور المبكر من فلسفته ذلك الطور الذى كان فيه متأثرا بأفلاطون، لأن هذه النصوص تناقض تماما ما قد ورد فى نفس المؤلفات من نقد شديد لثنائية أفلاطون.

ولما كان لنظرية العقل الفعال من أهمية فى العالم العربى فاننا نورد ترجمة(١٣) ما ذكره أرسطو عنها فى الباب الثالث من كتاب النفس(الفقرة الخامسة) يقول:" اننا نميز من جهة، العقل الذى يشبه الهيولى، لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة، لانه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه

---

(١٠) النفس، الباب الثالث، ٥ _ ٤٣٠ و ١٠

(١١) انظر د. محمود قاسم. فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ١٩٤٩.

(١٢) oc. w. Jaeger, Aristoles Transl. by Robinson. 2 nd cl edition Oxford 1948.

(١٣) أرسطو: كتاب النفس ترجمة د. أحمد فؤاد الاهوانى الباب الثالث ٥٠.

بالضوء، لان الضوء أيضا بوجه ما يحيل الالوان بالقوة الى الوان بالفعل، وهذا العقل هو المفارق اللا ـ منفعل غير الممتزج من حيث أنه بالجوهر فعل، لان الفاعل دائما أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شئ واحد، أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد وليس متقدما بالزمان على الاطلاق ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر وعندئذ يكون خالدا وازليا وبدون العقل الفعال لا نعقل.

واضح أن النص الأرسطى لغموضه قد أثار عند الشراح خلافا امتد الى العالم العربى.

فقد ذهب الاسكندر الافروديس فى القرن الثانى الميلادى الى اعتبار العقل الفعال مفارقا للنفس فى حين ذهب ثامسطيوس وكان معلما للامبراطور المرتد جوليان فى القرن الرابع الميلادى ـ الى القول بأنه مباطن وجزء من النفس الانسانية وقد مال ابن رشد الى هذا التفسير فى حين أخذ فلاسفة المشرق الكندى والفارابى وابن سينا بنظرية الاسكندر التى تقرب بين العقل الفعال والعقول السماوية المفارقة ويقترب الاسكندر من الافلاطونية الجديدة فى اعتباره العقل من الأقانيم الالهية وتارة يوحد بينه وبين العلة الاولى.

الفصل السابع

الأخلاق

عنى أرسطو بالمشكلة الأخلاقية التى كان سقراط وأفلاطون من قبله أعظم مفكريها وألف فى هذا الموضوع أربعة مؤلفات هى الاخلاق الاوديمية والاخلاق النيقوماخية والاخلاق الكبرى وبحث صغير عن الفضائل والرذائل غير أن كتاب الاخلاق النيقوماخية يعد أهم هذه المؤلفات جميعها وأعمقها أما ما عداه فهو ترديد لبعض ما ورد فيه أو تلخيص له، وقد سمى الكتاب بالاخلاق النيقوماخية لأن نيقوماخوس بن أرسطو كان قد عنى بتصحيحه ونشره أما عن الرأى الذى يذهب الى أن أرسطو قد أهدى الكتاب الى ابنه نيقوماخوس وبالتالى فعنوانه هو الاخلاق الى نيقوماخوس فهو وبالتالى رأى ضعيف الاحتمال حيث أنه لا يرد فى هذا الكتاب أى عبارة تفيد هذا الاهداء، بل على العكس من ذلك يقول أرسطو فى مقدمة الكتاب ان الشباب سئ الاستماع لمثل هذه الابحاث التى تتناول الموضوعات السياسية[1].

ويبدأ أرسطو بحثه فى الأخلاق بالبحث فى الخير الاقصى Le Souvraln bien والسعادة فيقول أنه ليس هناك من عمل أو علم الا وكانت الغاية منه تحقيق خير ما. ولكن لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة فينبغى علينا أن نبحث عن ذلك الخير الذى تهدف اليه الحياة الانسانية فهذا هو الخير الاقصى الذى تتجه اليه فى النهاية كل أعمالنا ونشاطنا وهناك أجماع بين الخاصة والعامة على أن هذا الخير هو السعادة.

فاذا صح أن السعادة هى الخير الاقصى فانما هى كذلك لننا نرغب فيها لذاتها لانها وسيلة لشئ آخر، فالغنى والمجد والقوة لا نرغب فيها لذاتها ولا نعدها خيرات الا لاننا نتصورها وسائل الى تحقيق السعادة. واذا كنا متفقين على أن السعادة هى الخير الاقصى فانما هى كذلك لانها تناسبنا كبشر فهى الخير المناسب للانسان.

---

(١) الباب الاول، فصل ١.

أما رأى أفلاطون فى الخير فهو يثير كثيرا من الصعوبات. فأفلاطون يقول بمثال للخير فى كل شئ فى الوجود، وأهم ما يمكن توجهيه من اعتراضات على هذا الرأى أنه يفترض وجود خير ليس فى امكان الانسان أن يعرفه أو يحصل عليه بل حتى ان أمكن للبشر معرفته فلن تفيدهم هذه المعرفة بأى شئ ويتضح ذلك لو حاولنا البحث عن الفائدة التى تعود على النساج أو النجار من معرفته بهذا الخير ذاته أو ما الذى يضيفه تأمل هذا الخير على فن الطبيب أو القائد. اذ ليس بتلك الطريقة يبحث الطبيب فى الصحة لانه يعنى بصحة الانسان أو بعبارة أدق بصحة شخص معين(٢).

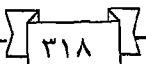
واذا عدنا الى البحث عن الخير فسوف يبدو لنا أيضا مختلفا باختلاف الاعمال والفنون المختلفة، فالخير فى الطب ليس هو الخير فى الحرب لان الغاية فى كل منهما مختلفة فهى فى الطب تحقيق الصحة وهى فى الحرب تحقيق النصر وهو يعرف على العموم بأنه ما يكسب العمل أو الوظيفة التى ينسب لها اتفاقا فالخير بالنسبة للعين هو أن تحسن الابصار والخير بالنسبة للحصان أن يحسن العدو والقتال فى المعارك، وبناء على ذلك يمكن أن نسأل هذا السؤال فنقول ما هو الخير بالنسبة للانسان لا بوصفه طبيبا أو نجارا بل بوصفه انسانا؟

وهنا يتضح منهج أرسطو التجريبى فى الاخلاق ذلك المنهج الذى يعتمد على دقة ملاحظة الواقع وصدق تحليله أنه لن يحدد ما هو الخير للانسان بتأملات ميتافيزيقية وانما ابتداء من تحليله لطبيعة الانسان على نحو ما هو عليه فى الواقع وما يمكن أن يصل اليه من كمال وامتياز ولذلك ينتقل أرسطو من البحث فى الخير والسعادة الى البحث عن الفضيلة الانسانية التى يعدها الشرط الاساسى لتحقق السعادة والخير للانسان.

أما عن طبيعة الانسان فهى طبيعة كائن مركب من جسم ونفس وهو كائن وسط بين الكائنات لا ينحدر الى درك الحيوانية ولا يصل الى الالوهية وانما يقف فى منزلة وسطى بين المملكتين فهو يشترك مع الحيوان بل مع النبات بما له من

---

(٢) الباب الأول ـ فصل ٤.



وظائف جسمانية كالغذاء والنمو والاحساس ولكنه يتميز عن باقى الكائنات الحية بنفس ناطقة ففى نشاط هذه النفس الناطقة يمكن أن نصل الى تحديد امتيازه وفضيلته. وهذا ينقلنا الى البحث عن فضيلة الانسان فما هى الفضيلة؟

ما دامت الفضيلة صفة تتعلق الانسانية فينبغى أن ننظر فى صفات النفس وأحوالها فنجدها لا تخرج عن ثلاثة بالنفس أحوال فهى اما انفعال Pathos أو قوة طبيعية Dunamis أو عادة خلقية مكتسبة Heksis[٣].

ومن الواضح أن الفضيلة ليست انفعالا ولا قوة طبيعية. فنحن لا نصف أحدا بأنه فاضل أو سئ لأنه ينفعل بالغضب أو بالخوف أو لأن فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات، وانما الفضيلة هى عادة خلقية مكتسبة، أو هى طريقة لسلوك الانسان وتصرفه عندما تتناوبه هذه الانفعالات. فقد نحس بانفعال الغضب بشدة أكثر مما ينبغى أو بليونة أقل مما ينبغى فتكون هذه العادة سيئة على الحالتين، أما اذا أحسسناه على نحو معتدل كانت هذه العادة فاضلة.

فالفضيلة ليست اذن موجودة فينا بالطبيعة، ولكنها عادة مكتسبة للسلوك الحسن ووجودها يتطلب شرطين أساسين: هما التعود على ممارستها والارادة القوية.

فأفعال الفضيلة هى من باب الافعال الارادية، والفعل الارادى هو ما كانت دوافعه صادرة من باطن الفاعل، أما ما كان مصدره قوة خارجية لا سيطرة للانسان عليها، كأن يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلا للانسان أو كأن يكون من شخص آخر أو كان صادرا عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل فلا يسمى عند أرسطو عملا اراديا.

ويلاحظ أيضا أن العقل الارادى عند أرسطو ليس فعلا خاصا بالانسان وحده بل يوجد أيضا فى بعض أنواع الحيوان بل فى الطبيعة كلها ما يشبه الارادة

(٣) الاخلاق ـ الباب الثانى فصل ٤ ، ٥ ، ١١.

الانسانية لأن مبدأ الحركة فى الطبيعة هو قوة باطنية تجعل لجميع الكائنات الطبيعية حركة ذاتية موجها نحو غاية معينة(٤).

لذلك يضيف أرسطو عنصر الاختيار الى جانب الارادة لكى يعرف أفعال الفضيلة فلا يكفى فى الأخلاق أن يكون الفعل اراديا بل أن يكون أيضا صادرا عن اختيار وروية Proairesis والاختيار يقع عادة على الوسائل فى حين تتجه الارادة الى الغاية كما أنه لا يقع الا على الامور الممكنة أما ما يحدث بالضرورة كحركة الكواكب مثلا فليس مما يقع فى دائرة اختيارنا.

واذا تعود الانسان من الصغر السلوك الفاضل فسيكون من السهل عليه دائما اختياره، بل سيشعر بلذة وسرور عند ممارسته.

لذلك ينادى أرسطو بضرورة تدخل المربى فى تكوين العادات الحسنة فى الاطفال ويستخدم فى سبيل ذلك العقاب والجزاء حتى تتمكن العادة من صاحبها وتصبح له بمثابة طبيعة فتساعده فى المستقبل على اختيار الفعل الخير عندما يشرع فى التفكير.

ولكن كل ما سبق لا يكفى الا فى تحديد صورة الفضيلة، ولكى نعرف ما هو مضمون العمل الفاضل يكفى أن ننظر فيما تعمله الطبيعة والفن فنجد أنهما تتفاديان التطرف وتنتجان كل شئ بمقياس ونسبة ثابتة.

فالأطباء مثلا يحددون الصحة بأنها نسبة معينة ثابتة للقوى المتضادة الحار والبارد التى تؤثر على الجسم والمثال والمهندس يهدفان أيضا الى تحقيق النسب الصحيحة فى أعمالها.

وكذلك يكون مضمون الفضيلة دائما فى الوسط العْدل بين رذيلتين كلتاهما افراط وتفريط. فالشجاعة مثلا هى وسط بين جبن وتهور. والكرم فضيلة وسط بين اسراف وتقتير والحلم وسط بين سرعة الغضب وبلادة الاحساس.

---

(٤) الطبيعة الباب الاول فصل ٩، ١٩٢ - فى السماء الباب الرابع فصل ١ ، ٣٠٧ وما بعد الطبيعة مقال الدال فصل ٥، ١٠١٥.

ولا يعنى تحديد الوسط، أننا نأخذ المتوسط الحسابى بطريقة آلية كما يكون الحال فى الكم المتصل. لأن الانفعالات والأفعال لا تحتمل مثل هذه الدقة، ولأنها تخاطب أناسا مختلفين فى الطباع وتتحقق فى ظروف متباينة، فهذا الوسط يختلف باختلاف الأشخاص لأن بعضهم يكون أقرب الى أحد الطرفين من الآخر فتحديد الوسط بالنسبة للجبان يكون بزيادة الجرأة وعند المتهور بكبت نزعة العدوان، كما أن بعض الفضائل تكون أقرب الى أحد الطرفين فالكرم أقرب الى الاسراف منه الى التقتير. وهناك من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين فالصدق مثلا ليس سوى ضد الكذب وهكذا يختلف معنى الوسط من فضيلة الى أخرى. ولئن كانت الفضيلة بحكم تعريفها وسط بين رذيلتين الا أنها فى ذاتها مطلقة كاملة وسابقة على هذين الطرفين لأنهما يعتبران نقصا بالنسبة لها.

ولقد أراد أرسطو بها التفسير للفضيلة أن يقف موقفا وسطا بين زهد الذين يعارضون الدوافع الطبيعية وبين أتباع اللذة الذين يهدفون الى أشباعها وينتهى أرسطو الى تعريف الفضيلة بأنها:

خلق مكتسب لاختيار الوسط المحدد بالنسبة لنا والذى يحدده العقل أو يحدده رأى الحكيم(٥). وينص هذا التعريف على أن الفضيلة الأخلاقية كما تفترض الارادة فأنها تفترض أيضا التفكير والرأى السديد.

لذلك كانت الحكمة العقلية أساسية فى كل فضيلة أخلاقية وكانت أهمية العقل فى الحياة الأخلاقية عند الانسان.

ولقد سبق أن وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فأصاب حين قال ان الفضيلة تفترض المعرفة ولكنه تطرف حين أرجع كل الفضائل الى العقل لأن الفضائل الأخلاقية تعتمد على الارادة وهى تحتاج للتعود والمران الطويل لأنه اذا كانت الفضيلة الأخلاقية تعنى تحكم العقل فى الارادة لتحديد الوسط العدل الا أن هناك فضائل عقلية تتكون بمرور الزمن شأن الحكم السديد والفطنة والرغبة فى العلم. ولكن هذه الفضائل العقلية لا تتعلق الا بالأفعال الجزئية المختلفة وهى متوقفة على وجود ظروف معينة ملائمة للعمل، ولكنها لا تسمو الى مرتبة العلم بالكليات

---

(٥) الأخلاق : الباب الثانى ، فصل ٦ ، ١١٠٦ ب.

والموجودات الضرورية الوجود لذلك فهناك فضيلة تعلو على جميع الفضائل العقلية والأخلاقية هى فضيلة التأمل النظرى(٦). وهنا يترك أرسطو الاعتماد على منهجه التجريبى ويلجأ الى الميتافيزيقا يستمد منها المبادئ الأولية التى يترتب عليها رأيه فى فضيلة التأمل النظرى.

ويقول ان الفلسفة الاولى تبين لنا أن الله سعيد سعادة مطلقة وسعادته غير متوقفة على أى ظروف خارجية، ولا يتاح للانسان أن يحظى بمثل هذه السعادة الا فى أوقات نادرة فيسعد سعادة مطلقة ويرتفع فى درجاتها بقدر تعمقه فى التأمل(٧). واذا كانت الآلهة تحظى بهذه السعادة بصفة دائمة، والانسان يحظى بها أوقات نادرة فان الحيوانات لا تحظى بها على الاطلاق لذلك فهى محرومة من السعادة وممارسة هذه الفضيلة لا تستلزم أى ظروف خارجية شأن الفضائل الأخرى التى لا يمكن للانسان أن يمارسها الا اذا توافرت الشروط اللازمة لممارستها. فالكرم مثلا لا يوجد الا عند من كان عنده المال الذى يجود به والعدل يتطلب وجود المجتمع الذى يقيم فيه الانسان العادل عدله. أما التأمل العقلى فهو فضيلة الانسان المكتفى بذاته autarkestatos والانسان عندما يمارس هذه الفضيلة يقترب من الألوهية ويتحول كائنا عاقلا مجردا من الجسم ومن مطالبه المادية.

ويلاحظ على العموم أن الفضيلة عند أرسطو انما هى امتياز لتلك الطبقة الممتازة التى يخاطبها فى مجتمعه والأخلاق التى يقدمها فى كتابه هذا ليست الا أخلاق المواطن الأثينى الحر الذى توفرت له كل امكانيات الحياة الراقية. يقول: من المستحيل أو من الصعب جدا على المعدم أن يأتى الأفعال النبيلة، لأن هناك كثيرا ان الأشياء لا يمكن فعلها بغير الاستعانة بالأصدقاء والمال والنفوذ السياسى(٨).

وقد عنى أرسطو من جهة أخرى بتأكيد الصلة بين السياسة والأخلاق، واتفق مع استاذه أفلاطون أن الدولة هى قوة تربوية عليا تهيئ للفرد ظروف حياته الاجتماعية والروحية وتوفر له القدرة على الحياة.

فاذا كانت السياسة تبحث فى المجتمع الصالح، فان الأخلاق تبحث فى تكوين الفرد وتهيؤه ليكون مواطنا صالحا قادرا على تحمل مسئولياته السياسية. لذلك يؤكد

---

(٦) الأخلاق : الباب العاشر فصل ٦ و٧ و٨.

(٧) الأخلاق - الباب العاشر فصل ٦، ٧، ٨.

(٨) الأخلاق - الباب الأول فصل ١ - ١٠٩٩ ب.

أرسطو أن الشرط الرئيسى لتحقيق الفضيلة هو وجود المجتمع لأن الانسان حيوان مدنى ولا يمكنه بلوغ الكمال وممارسة وظائفه وفضائله المختلفة ما لم يوجد فى مجتمع وعلى الدولة أن تعنى بتربية الأفراد منذ الصغر وبتشريع القوانين التى تبين للمواطن السلوك الفاضل وتجنبه ما لا ينبغى له فعله. فقوانين الدولة هى أداة لتربية أفرادها وهى تحقق العدالة بما تنص عليه من حقوق وواجبات.

ولكن اذا كانت التشريعات تفرض الأفعال الفاضلة على المواطنين الا أنها لا تكفى لبلوغ الفرد الكمال الخلقى لأن هدفها هو كمال الدولة فى مجموعها. لذلك يقول أرسطو بوجود عدالة طبيعية سامية يرجع اليها العادل فى تلك الحالات الجزئية التى لا ينطبق عليها القانون العام.

ويعد حديثه عن العدالة حديثا عن تلك الفضيلة التى تمس الجانب الاجتماعى من الحياة الأخلاقية وهو أيضا ذلك الجانب الذى يظهر فى علاقة الناس ببعضهم. وتقوم العدالة القانونية عند أرسطو على أساس مبدأ المساواة الحسابية ويسميها بالعدالة التعويضية Corrective وهى العدالة التى تطبق وفقا للقوانين المدينة والجنائية وتتم بتعويض الأفراد عن الأضرار الناتجة من أى اعتداء يقع على التعاقدات أو المصالح الخاصة وهذه العدالة تقضى بأن الأفراد جميعا متساوون أمام القانون.

أما عندما يتعلق الأمر بالقانون السياسى والاجتماعى فيقول أرسطو بنوع آخر من العدالة هى العدالة التوزيعية Distributive التى تقوم عندما يتعلق الأمر بتوزيع نصيب أفراد المجتمع من الثروة والامتيازات وتعتمد هذه العدالة التوزيعية على النسبة الهندسية لا على المساواة الحسابية وتوزع أنصبة الأفراد من هذه الامتيازات بحسب قيمة هؤلاء الأفراد من الامتياز.

واذا كانت العدالة عند أرسطو أعظم الفضائل الأخلاقية وأكملها ولا توجد الا عند من يمارسون أعمالا مهمة تتعلق بحياة أفراد المجتمع الا أن أرسطو يعنى عناية خاصة بفضيلة أخرى يرى لها أهميتها البالغة فى الحياة الانسانية هى الصداقة Philia ويقول لو أمكن أن تسود الصداقة بين المواطنين لما احتجنا حتى الى العدالة. وهو يفرق بين الصداقة الحقة والصداقة المزيفة فالصداقة الحقة هى التى تقوم بين الأفراد المتساويين فى الفضيلة الذين يجمعهم حب الخير، أما الصداقة المزيفة فهى التى تقوم على أسس خاطئة كصداقة المنفعة أو اللذة وهذه صداقة سرعان ما تزول اذا ما زالت أسباب وجودها.

ويثير أرسطو مشكلة اللذة فى نهاية كتابه الأخلاق النيقوماخية ويتساءل عن طبيعة اللذة وهل هى خير أم شر والى أى حد تدخل فى تكوين السعادة الانسانية؟

ويرى أرسطو أن الفلاسفة مختلفون كل الاختلاف بصدد اللذة فالبعض يرى فى اللذة المادية منتهى السعادة والبعض الآخر يرى السعادة فى الهروب منها وفى احتقارها[٩] ويضرب مثلا للفئة الأولى بأودوكسوس الفلكى تلميذ أفلاطون الذى ذهب الى أن كل الأحياء سواء منها العاقلة أو غير العاقلة تسعى الى اللذة وتعدها أما الفئة الثانية فعلى رأسها اسبوزيبوس الذى عد اللذة شرا ينبغى اجتنابه.

ولا يمكن فى الواقع أن نعد اللذة فى ذاتها خيرا كما يقول أودوكسوس لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة وكثيرا ما يسعى الانسان الفاضل الى أشياء لا يترتب عليها لذة بل على العكس قد تسبب ألما، لذلك ينبغى أن تقترن اللذة بالعقل والحكمة كما يقول أفلاطون[١٠].

ومن جهة أخرى فان استبعاد اللذة نهائيا كما يذهب اسبوزيبوس وأنتستين فيه كثير من التطرف لأن من الطبيعى أن يتجه الانسان الى اللذة ويبتعد عن الألم.

واللذة طبيعية ومصاحبة للعمل الانسانى، لأن الانسان عادة يشعر بلذة عند اتمامه لعمل ما لذلك يرى أن قيمة اللذة مقترنة بالعمل الذى تصاحبه، وبما أن الأعمالّ تتفاوت فى الخير والشر، فكذلك توجد للذة أنواع مختلفة، والناس تختلف فى تقديرهم لها، فمن اللذات ما هو حقيقى وطبيعى ومنها ما هو فاسد ومزيف بحسب نوع العمل الذى تقترن به.

ولكن لما كانت اسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الانسان هى النظر العقلى كانت أسمى أنواع اللذة هى اللذة المصاحبة للنشاط العقلى.

يقول:" ينبغى على الانسان الا يكتفى بالحياة وفقا لطبيعته الانسانية فحسب بل على الانسان الكامل أن يسعى الى الخلود وأن يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الالهية، فتلك هى وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة"[١١].

---

(٩) الأخلاق ـ الباب العاشر فصل ١ ، ١١٧٢.

(١٠) محاورة فيليبوس.

(١١) الأخلاق : الباب العاشر فصل ٧

الفصل الثامن

السياسة

تفترض الحياة الأخلاقية بالضرورة وجود المجتمع ، وتأتى الفلسفة السياسية عن أرسطو لكى تحدد الاطار الاجتماعى الكفيل بتحقيق الحياة الفاضلة لأفراد المجتمع . ويظهر لقارىء كتاب السياسة أن آراء أرسطو قد تطورت فيه على مدى فترة زمانية طويلة [1] . إذ لا تسود أجزاءه روح واحدة متجانسة فيغلب على بعض الأجزاء النظرة المثالية والدعوة إلى الاصلاح فى حين يغلب على أجزاؤ أخرى النظرة الواقعية التحليلية التى تعتمد على استقراء الأحداث التاريخية .

ويبدأ كتاب السياسة بتوضيح أهمية المدينة . فهى الصورة المثلى للمجتمع للانسانى ، كما أنها توفر الخير والسعادة لمواطنيها ، لأن بالانسان رغبة طبيعية لأن يعيش فى الجماعة وهو كائن مدنى بالطبع . أما من يستغنى عن الحياة فى المدينة فاما أن يكون بهيمة أو الها .

والأسرة سابقة على المدينة فى الزمان ، ومن مجموعة الأسر تتكون القرية، ومن مجموع القرى تتكون المدينة التى تكفى حاجات مواطنيها وتوفر لهم الحياة السعيدة ، ولكن المدينة وان كانت لاحقة على الأسرة فى الزمان الا أنها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة لأن الكل سابق على أجزائه فهى الغاية التى ينتهى اليها اجتماع الأسر .

ولقد أكد أرسطو أن جذور المدينة قائمة فى الطبيعة ، فهى ليست نظاما مصطنعا أو موجودا بالعرف والمواصفات كما يرى كثير من السفسطائيين وعلى رأسهم تراسيماخوس وليقوفرون . كذلك لا يمكن للفرد أن يكفى ذاته وأن يعيش

(١) Cp. W. Jaeger. Aristotle, Transl. by R.Robinson, 2 nd edition Oxford, 1948.

مستقلا عن المدينة أو كمواطن عالمى كما يرى الفلاسفة الكلبيون وبعض السفسطائيين .

وواضح مما سبق كيف عارض أرسطو أفكار العالمى والأمراطوبية الكبيرة التى ازداد تأثيرها فى عصره نتيجة انهيار نظام المدينة ازاء جيوش امبراطورية الاسكندر وخاصة بعد موقعة خايرونيا الحاسمة فى تاريخ اليونان .

وفى هذه النقطة بالذات يظهر مدى الاختلاف بينه وبين الاسكندر فمن الواضح أنه لم يقتنتع بدعوة الاسكندر إلى قيام امبراطورية واحدة توحد بين الأجناس المختلفة ويقال أنه كتب فى هذا الموضوع رسالة إلى الاسكندر سماها "فى الاستعمار" ، وعلى العموم فقد لقيت سياسة الاسكندر الجديدة معارضة شديدة ، لا من أرسطو وحده بل من قبل كثير من مثقفى اليونان وعلى رأس هؤلاء كالليثينيسى وهو ابن أخى أرسطو ، وقد عارض فكرة تألية الاسكندر وقتل بسبب ذلك (٢) .

أما عن نشأة المدينة فيفسرها أرسطو بأنها تقوم على أساس ارتباطين رئيسيين : الارتباط الأول – تفرضه غريزة بقاء النوع ، وهو القائم بين الرجل والمرأة لتكوين الأسرة .

أما الاتباط الثانى – فيهدف إلى المحافظة على الذات ، وهو الارتباط القائم بين العقل الموجه والقوة المنفذة والذى يتمثل فى علاقة السيد والعبد .

ولا يمكن لأى قوة من هذه القوى أن تعمل منفردة خارج الاتباط الذى تدخل فيه . وينطبق هذا أكثر على الطرف الأدنى ، لن علاقة العبد بسيده غير علاقة السيد بالعبد ، فوجود العبد مرتبط بسيده ارتباط العضو بالبدن لا وجود له دونه وليس العكس صحيحا .

والعبد هو أداة حية للحياة والانتاج ، يقوم بالأعمال المنافية للمواطن الحر . وكان يستخدم فى الأعمال المنزلية فى أثينا ، أما فى اسبرطة فكان أقرب إلى

(٢) أنظر الاسكندر الأكبر قصته وتاريخه ، تأليف و.و.تارن . ترجمة زكى على ص ١٢٨ .

العامل الزراعى أو رقيق الارض فى عصور الاقطاع ولم يكن للعبيد أى حقوق عند السادة وكانوا يسمون Hilots .

ويبحث أرسطو هل هناك أناس مهيئون بالطبيعة لأن يكونوا أرقاء ؟ وينتهى إلى أن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة بالطبيعة وفى كل الأشياء . بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والانثى ، وحيث يوجد هذا التمييز فالخير فى أن يحكم الطرف الأعلى وأن يطيع الطرف الآخر .

والخلاصة أننا نجد بعض الناس سادة بالطبع والبعض الآخر رقيق ، والرق فى حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل [٣] . وانتهى أرسطو من ذلك إلى الحكم على بعض الأجناس بأنها رقيق بحكم الطبيعة والبعض الآخر أحرار .

وخص الاغريق بأنهم سادة لا يجوز استرقاقهم لنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة التى تميز أهل الشمال والذكاء الذى يتميز به الشرقيون .

ولقد حاول أرسطو أن يخفف من وطأة نظام الرق الذى عده ضروريا للانتاج فأوصى السيد ألا يسىء استغلال سلطته على عبيده وأن يصاحبهم ويعاملهم بالاقتناع ويهبهم الأمل فى العتق .

كما رأى أن الفرق بين السيد والعبد ليس دائما واضحا وأنه لا يلزم لابن الرقيق أن يكون رقيقا بالوراثة . وعلى العموم لم يكن نظام الرق فى اليونان بقسوة ماكان عليه عند الرومان مثلا .

وإلى جانب دراسة أرسطو للملكية والانتاج القائم على نظام العبيد عنى كذلك بدراسة كسب الثروات ، وتعد هذه الدراسة أول خطوة فى تاريخ علم الاقتصاد وعلاقته بدراسة السياسة .

---

(٣) أنظر السياسية لأرسطو طاليس – ترجمة الاستاذ أحمد لطفى السيد – القاهرة ١٩٤٧ – الباب الأول ، فصل٣ ، فقرة ٧ .

وكسب الثروة اما أن يكون بطرق طبيعية حين يحصل المرء من الطبيعة على الثروة المطلوبة لأغراض الحياة .

ومن هذه الطرق ، الرعى وتربية الماشية ، والصيد بكافة أنواعه : كالصيد البرى والبحرى أو القرصنة وقد كانت مشروعة وقتئذ .

يقول ان الحرب كذلك وسيلة طبيعية للكسب إذ أنها تشمل الصيد الذى يصطنعه الانسان للوحوش ، وللأناس الذين قد خلقوا ليطيعوا ، فتلك حرب قضى الطبع نفسه بمشروعيتها (٤) .

أما الطريق الثانى لكسب الثروة فهو طريق المقايضة بالتجارة وازدادت هذه الظاهرة وضوحا طوال العصر الهلنستى فكانت من أهم أسباب التفاوت الطبقى الذى قضى على تقدم الحياة فكريا وحضاريا بعد ذلك .

وللتجارة نوعان : نوع طبيعى يرمى إلى سد الحاجات الضرورية .

ويتلخص في استيراد ما ينقص من حاجات وتصدير ما يزيد عن الحاجة .

ولكن بعد استعمال النقد ظهرت القدرة على تنمية الأموال بغير حد . إذ أصبح الكسب وحده هو الهدف وظهر الربا الذى يستخدم المال بطريقة غير طبيعية وكل ذلك قد أدى إلى زيادة الثروات زيادة غير طبيعية فأصبح جمع المال فى ذاته غاية لا وسيلة لارضاء الحاجات .

وفى المقالة الثانية من كتاب السياسة يعرض أرسطو لنظم الدولة المختلفة والدساتير المعروفة ويبدأ بتوجيه النقد لجمهورية أفلاطون .

ويأخذ على أفلاطون قوله بالغاء الملكية وشيوعية النساء والأطفال ، لأن فى هذه الأقوال ما يخالف الطبيعة البشرية ويضر بالحياة الاجتماعية .

---

(٤) السياسة الباب الأول فصل ٣ فقرة ٨ .

ويرى أرسطو أن أفلاطون قد اندفع إلى القول بهذه الآراء لأنه خشى الخلاف بين الحكام على ملكية الأشياء وأن يقول كل منهم هذا لى أو ليس لى ، وانتهى إلى ضرورة اشتراكهم فى كل شىء امعانا فى تأكيد وحدة الدولة واتحاد حكامها .

لكن أخطأ أفلاطون حين ظن أن الدولة وحدة متجانسة ، لأن الوحدة الأساسية هى الأسرة ، أم الدولة فهى كثرة متنوعة . وليست الملكية الخاصة سببا للاختلاف والمنازعات ما دمنا لا نسمح بازديادها إلى حد غير مقبول ، لن الملكية الفردية تكون حافزا لكل شخص على زيادة الانتاج .

أما اذا ضحينا بالأسرة والأولاد فسينتهى الأمر إلى أن يكون الابن ابنا للجميع وليس لأحد . والأب أبا للجميع وليس لأحد فتتميع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف البشرية .

ويبحث أرسطو فى المقالة الثالثة عن نظم الدول وأنواع الحكومات المختلفة ودساتيرها ليبين الصالح منها والفاسد ويحدد وظائف المواطن ، ويعد هذا الجزء من أهم أجزاء بحثه فى السياسة .

ويبدأ بتعريف المواطن ، وهو تعريف غير متفق عليه فى كل مكان ، فقد يكون فلان مواطنا فى حكومة الديمقراطية ولا يكون فى دولة أوليجارشية .

ولا يكون المرء مواطنا بمحل الاقامة وحده ، لأن محل الاقامة يملكة أيضا الأجانب المقيمون والعبيد . وانما يتميز المواطن عند أرسطو بأنه من توفر له الفراغ للنظر العقلى بحيث يمكن أن توكل له المشاركة فى الحياة السياسية العامة كأن يتمتع بعضوية الجمعية الشعبية أو بوظائف القضاء وأنما حسب المواطن أن يكون ممن يستطيع المشاركة فى هذه المهام السامية .

ومن الواضح أنه يخرج العبيد والأجراء وكل من يعملون أعمالا يدوية من دائرة المواطن الذين يكونون نسبة ضئيلة جدا بالنسبة لمجموع أفراد مجتمع المدينة.

ثم ينتقل أرسطو بعد ذلك إلى البحث فى الدساتير المختلفة للمدن اليونانية لأن الدستور هو الذى يعين نظام الحكم فى الدولة . ولا يختلف أرسطو عن أفلاطون فى تأكيد أهمية المشرع السياسى وأهميته بالنسبة للمدينة ، وكان هذا طبيعيا فى عصرهما حيث أن المدن اليونانية كانت تلجأ إلى مشرعين تعدهم خبراء فى السياسة أو بمعنى أدق حكماء فيها وكان من الصعب على المدينة تغيير هذه الدساتير . ومن أمثلة ذلك استعانة أثينا ببروتاجوراس لوضع دستور متسعمرتها "مدينة توريوم" ويذكر هيرودوت وغيره من المؤرخين أسماء كثير من المشرعين الذين وضعوا دساتير المدن اليونانية . وقد قصد أرسطو أن يكون كتاب السياسة هذا مرشدا للمشرع وهاديا له .

ويوضح أرسطو أن السيادة فى الديمقراطيات تكون للأمة بأسرها أما فى الأوليجارشيات فتكون على العكس من ذلك لأقلية من الأغنياء . وتولى الحكومة السيادة اما لفرد واحد واما لقلة واما للمواطنين كافة . ومتى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية منصرفا إلى المصلحة العامة فالحكومة صالحة ، أما حينما يحكمون لمنفعتهم الخاصة سواء كانت منفعة فرد واحد أو منفعة الأقلية أم منفعة السواد فهى حكومة فاسدة .

وينتهى أرسطو من ذلك إلى تحديد ثلاثة أشكال لكل نوع من نوعى الحكم بحسب صلاحيته أو فساده فيحصل على ستة أنواع من الحكم ثلاثة منها صالحة هى الملكية والأرستقراطية والديمقرطية العتدلة التى يسميها "بوليتيا Politeia" وثلاثة منها فاسدة هى الطغيان والأوليجارشية والديمقراطية الفاسدة ويسميها ديماجوجية ولا يختار أرسطو حكما معينا ليكون أصلح هذه الحكومات لأن لكل منها حسناته وسيئاته وكل منها يصلح لظروف معينة . ولكنه لما كان يرى أن خير الأمور دائما هو الوسط فانه يفضل حكم الأكثرية خير من رأى الأقلية والفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الكثرة . لذلك فقد أنتهى إلى دستور وسط بين الارستقراطية والديمقراطية هو الذى يسمه "بوليتيا Politeiia" .

وأهم ما يتميز به هذا النظام أنه يولى الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى مساوىء حكم الأغنياء والفقراء على السواء [٥] . غير أن فساد البوليتيا يحدث عندما تميل إلى الطرف الآخر فتتجه إلى الديمقراطية المتطرفة . فتكون كل من هاتين الحكومتين أقرب إلى الفساد المطلق الذى هو الطغيان وهو أسوأ أنواع الحكم.

ونظام البوليتيا الذى يقترحه أرسطو... لحكم المدينة يفضل باقى النظم الأخرى لأنها أكثرها تحقيقا للاستقرار وأقلها تعرضا للثورات . وأكثر ما تنشأ الثورات عندما تنقسم الدولة إلى معسكرين : معسكر من الأغنياء ، ومعسكر من الفقراء . ويتطرق أرسطو لدراسة أسباب الثورات وأنواعها المختلفة وطرق تجنبها ويذكر أهم الثورات لدراسة أسباب الثورات وأنواعها المختلفة وطرق تجنبها ويذكر أهم الثورات التى حدثت فى المدن اليونانية ويستشهد على صدق نظريته فى أسباب الثورة التى حدثت فى المدن اليونانية ويستشهد على صدق نظريته فى أسباب الثورة بما رواه الشاعر "ثيرتايوس" عن عصره من أن ثورة كادت تقوم فى أسبرطة أثناء الحرب المسينية لتفاوت الناس فى الثروة تفاوتا كبيرا [٦] .

أما عن الأسباب العامة للثورات فمصدرها دائما الاختلاف فى تفسير معنى العدالة . فالديمقراطيون يرون أنه ما دام الناس جميعا متساوين فى الحرية فينبغى أن يكونوا متساويين فى كل شىء . أما الأوليجارشية فتعتمد أنه ما دام الناس مختلفين فى الثروة وملكية الأرض فلابد أن يتميز بعضهم عن بعض عن تولى مهام الحكم .

وواضح أن أرسطو يتوسط فى حله هذه المسألة حين يقول بتوليه الحكم لطبقة متوسطة الثراء ويرى فى العدالة رأيا مخالفا للديمقراطية حين يذهب إلى

---

(٥) السياسة الباب السادس ، ق ٩ .

(٦) السياسة ، الباب الخامس ، ف ، ١٣٠٧ .

توزيع مناصب الحكم والشرف تبعا لمقاييس الثروة ونبل المولد والتميز بالفضيلة (٧) .

وأخيرا يعنى أرسطو بتأكيد وظيفة الدولة التربوية . فغاية الدولة أن تهيىء لأفرادها حياة سعيدة ينعمون فيها بممارسة أفضل وظائف الانسان وهما حياة الفضيلة الأخلاقية والنظر العقلى .

ويحدد الشروط الواجب توافرها فى مدينته الفاضلة .

فيشترط وجود أرض تكفى مواطنيها لكى يعيشوا فى دعة وسلام . أما عن شكل الأرش فينبغى أن يكون على حد رأى المجربين فى الحرب صعب المدخل على العدو ، سهل المخرج على المواطنين ، وأن تكون المدينة فى موقع مجاور للبحر ليسهل عليها تلقى الامدادات الخارجية واستيراد البضائع الضرورية .

أما عن عدد السكان فانما يقدر بعدد المواطنين الأحرار ويخرج من عدادهم العبيد والصناع والأجانب .

ويشترط ألا يزيد عددهم عن حد معين والا صعبت سياسيتهم ومراقبتهم .

ويعين للمواطنين حدود ملكيتهم الخاصة للارض ويرى أن يمتلك المواطن جزءا من الأرض قرب المدينة وجزءا عن أطرافها ليحسن الدفاع عن أرض الوطن عن الحروب . ولهؤلاء المواطنين وحدهم الحق فى حمل الأسلحة والتصويت فى الجمعية الشعبية .

ويستبقى أرسطو جزءا من الأرض يصرف منه على الصالح العام والمآرب الشعبية والأعياد الرسمية . ويتدخل المشرعون فى تخطيط سياسة كفيلة بتكوين المواطنين الصالحين فيحددون سن الزواج لينتج نسلا قويا تتولاه الدولة بالرعاية والتربية الحسنة منذ الطفولة . فينظر فى تربيتهم الجسمانية والأخلاقية والعقلية

---

(٧) السياسة الباب الثالث ، ف ٩.

ويشمل برنامج الرتبية الذى يختاره للمواطنين تعلم الآداب التى تشمل القراءة والكتابة والنحو والرياضة البدنية والموسيقى والرسم .

تلك هى معالم المدينة المثالية عند أرسطو . لاشك أنها بعيدة كثيرا عما كان يجرى فى عصره من أحداث سياسية خطيرة ، غيرت معالم التاريخ اليونانى .

ورغم ما جاء فيها من معارضة لآراء أستاذه أفلاطون فى الأسرة والملكية الا أنه لم يختلف عنه كثيرا فى الاتجاه الأرستقراطى العام لفلسفته السياسية . فهو لم يختلف عنه فى قسمة مواطنى الدولة إلى طبقة تعمل وطبقة تنعم بكافة أنواع الرخاء والمزايا السياسية والاجتماعية التى تميزت بها الأرستقراطية فى المجتمع العبودى القديم وفى الوقت الذى تفاقمت فيه هذه المشكلة ورغم ظهور الدعوة إلى الأخوة العالمية ظل أرسطو رجعيا متطرفا حين تمسك بسيادة الجنس اليونانى على الأجناس الأخرى وعد الرقيق آلة حية للانتاج وأنكر على الجزء الأكبر من المجتمع وبخاصة على الذين يوفرون بعملهم الحياة السعيدة للأخرين الحق فى التمتع بامتياز المواطن وفقا لذلك المبدأ الارستقراطى الذى أخذ به من قبل أفلاطون وهو أن الأداة لم يستعملها لا لمن ينتجها .

الفصل التاسع

الفــن

لم يخصص أرسطو مؤلفا خاصا بالفنون الجميلة ولذلك فقد جاءت كتاباته فى الفن متناثرة . غير أن كتابه فى الشعر "بوئيطيقا" قد تضمن نظريات غاية فى الأهمية تناولت تحليل العمل الفنى والنقد الأدبى وقد عنى فى هذا الكتاب بفن الشعر وبخاصة الشعر المسرحى وقدم دراسة هامة للمأساة التى فضلها على كل ... وسجل اعجابه (بسوفوكليس) ووصف "يوريبيدس" بالقدرة الفائقة فى إثارة الشفقة والخوف فى مسرحياته ثم تحدث عن الملحمة ، أما الملهاة فقد وعد بالحديث عنها ولكن لم يرد فى كتاب الشعر شيئا عنها ، ولعل الجزء الذى تحدث فيه عنها قد فقد أما كتابه الخطابة فلا يعد دراسة نظرية فى فن الخطابة بقدر ما يعد بحث ... القواعد العلمية المستخدمة فى الخطابة اليونانية القديمة ، إذ يدرس أرسطو أساليب الاقناع المختلفة وأهمها استعمال الأمثلة والأقيسة المضمرة Enthymeme ... فكثيرا ما يدرس هذا الكتاب ضمن مجموعة الكتب المنطقية ، ولا يصل ... الخطابة على العموم إلى ما وصل اليه كتاب الشعر من قيمة هامة فى تاريخ ... ، وكذلك عنى أرسطو بفن الموسيقى وتحدث فى كتاب السياسة عن أهميتها فى التربية وأثرها على النفس الانسانية [١] .

وكلمة بوئيطيا Poetica التى أطلقها أرسطو على كتاب الشعر لا ... اللغة اليونانية على فن الشعر بل تطلق على كل الفنون سواء منها الفنون ... الفنون الجميلة ، فهى مشتقة من فعل Poein أى ينتج وما دام شأن الشاعر هو ... كل فنان منتج فان كلمة بوئيطيقا تشير إلى الفنون عموما ، لكن أرسطو قد ميز بين الفنون الجميلة وغيرها من الفنون النافعة حين وصفها بأنها فنون ...

(١) أنظر كتاب السياسة الفصل الثامن .

المحاكاة[1] (imitative arts) فـى حين اتسعت المحاكاة عـن أفلاطـون فشـملت ...كاة[2] الفيلسوف والفنان للجمال المطلق كما شملت محاكاة الفنان المزيف للعـالم ... الا أن أرسطو قد استخدم كلمة المحاكاة بلا تمييز لتفسير كل الفنون وقد ... فـي الحيـاة الانسـانية أو بمعنـى أدق فـى أفعـال البشـر وهـو يقصـد بالفعل الذى يحوى موضوعا للمحاكاة الفعل المعبر عن اتجاه خلقى أو أنفعال معين ، ...باره عملا عابرا ليس موضوعا للمحاكاه وانما الفعل باعتباره تعبيرا عن الباطنية والنفسية للبشر هو الموضوع الذى تدور حوله الفنون الجميلة .

تختلف الروح العامة التى تسود فلسفة الفن عند أرسطو عنها عند أفلاطـون فعلى حد قول أحد المفسرين لفلسفته أننـا عندمـا نقرأ عـن الفـن بلغـة المأدبـة أو ... فاننا نقرأ عن الفن بواسطة الفن وليس الحال كذلك عند أرسطو لأننا عندما نقرأ كتـاب الشـعر أو السياسـة فانمـا نقرأ عـن الفـن بواسـطة العلم[3] . ولا يلجـأ ... عند تفسيره للفنـون إلـى الأسـاطير ولا يحلـق فـى عـالم المثـل والجمـال المطلق ،وعلى عكس ما يذهب أفلاطون حين يقول ان الفن قد هبط علـى الانسـان ... السماء حيـن أتـى بـه (بروميثيـوس) إلـى الانسـان الضعيـف الأعزل[4] يذهب ... الى أن الطبيعة قد زودت الانسان باليد أقوى الأسلحة لأنهـا خالقـة الأسلحة ... خبيرة مدبرة قد أتقنت صنعها وتوجته بالانسان أبدع آثارها . والانسـان بدوره يحاول محاكاتها فينتج الفنون ليكمل بالفن ما بدأته الطبيعة ، ومـن هنـا فـالفن فى ... ليس الا محاكاه للطبيعة . فما معنى أن يكون الفن محاكاة للطبيعة ؟

... الطبيعـة كـا بيـن أرسـطو فـى كتـاب الفيزيقـا انمـا تعنـى مبـدأ حركـة ... الطبيعية الذى يكـون موجـودا فـى ابطنهـا وهـى دافـع موجـه للكائنـات الطبيعية نحو غاية هى تحقيق صورها النوعية على خير وجه فأن بـدأ قصـور فـى

---

(1) Potics, 1447 a.

(2) K.E. Gilbert & H. Kuhn. A, History of Esthetics. New york, 1939 ch. III p. 59-86.

(3) Plat, Protagoras, 302-322.

(4) Arist. De Port. Aminap 687.

تحقيق هذه الصور فمرجع هذا القصور هو مناوأة المادة ومقاومتها لاكتمال الصورة والفن بدوره يتعامل مع مادة وصورة وهو يوهب المادة صورة على نحو ما تفعل الطبيعة غير أن العملية هنا مرجعها إلى الانسان والصورة هنا مصطنعة . وعلى هذا النحو يتضح لنا أن محاكاه الفن للطبيعة لا يعنى ما يبدو لأول وهلة من أن الفن هو نقل من الطبيعة الظاهرة أو محاكاة حرفية للواقع المحسوس فأرسطو هنا لا يختلف عن أفلاطون فى رفض النزعة الطبيعة أو الواقعية التى تتجه إلى تصوير الواقع كما هو وانما يسير فى تيار المثالية من حيث أنه يطالب الفنان بأن يحقق الصورة المثالية الكاملة فى عمله ومن هنا يمكن أن يقال أيضا أن الفن يتمم الطبيعة ويحسنه ، لأنه يساعد الطبيعة على تحقيق الصورة الكاملة فى الموجودات ويتمم ما فيها من نقص مشاهد . وينطبق هذا الكلام على الفنون المفيدة النافعة ينطبق أيضا على الفنون الجميلة . فالطبيب يحقق الصحة بفن الطب وقد متوفرة بالطبيعة والمثال بما له من قدرة على التصور والخيال يستطيع أن المادة الصورة النموذجية الكاملة التى تفوق الصور المحسوسة فى الواقع والشاعر المبدع ذو الخيال الخلاق قد يختار من الأحداث ما هو محتمل - فى الذهن - ممكن الحدوث ويفضله على غير المحتمل ، أى أنه يختار المقنع ولو واقعيا[٦] .

يقول موضحا رأيه هذا ان الشاعر لا يعنى بوصف ما قد فعله "القبيادس" بل انه يعنى بما يمكن أن يفعله سقراط أو القبيادس ، ويضرب تاريخ الأدب اليونانى فيقول : أن شخصيات مسرحيات سوفوكليس و زوكسيس لم توجد فى الواقع ولكن براعة مبدعيها تقنعك بوجودها . الأصيل هو الفن الذى ينجح فى اقناعك بالحقيقة التى يعبر عنها ، والحقيقة الفنية

---

(٦) Arisr., Poet, XXIV, 10-XXV, 17, 1451.

ليست كما يرى أرسطو نقلا حرفيا للواقع ولكنها نوع من التفسير والخلق الذى يكسبها نظاما ومعقولية (٧) .

ومعنى هذا أن على الفنان أن يتحرى الصور المثالية والنماذج الكاملة حتى يسمو فنه على الواقع فيتحقق ذلك المبدأ الجمالى الذى ساد الفن الكلاسيكى قرونا طويلة من الزمان وهو مبدأ اكتشاف الوحدة فى الكثرة . أو بمعنى آخر اكتشاف الكلى الذى يفسر الجزئيات الكثيرة . ومن هنا فقد عد الشعر أقرب الفنون إلى الفلسفة لأنه يحاول تفسير الحياة تفسيرا غايته اشباع حاجة الانسان للمعرفة ووسيلة [illegible] نفسه ، وقد ترتب على ذلك أن اتخذت الفنون الجميلة عنده مكانة أرفع من [illegible]فنون النافعة أو المفيدة لأن العنصر الفلسفى فيها أكبر فالبهجة فيها أقرب إلى [illegible]بهجة التى نحسها عندما نكتشف حقيقة علمية والعجب الذى تبعثه الفلسفة فى [illegible] يذكرنا بما سبق لأفلاطون أن أشار اليه فى المأدبة من حب المعرفة والتطلع [illegible] سم المثل فعاشق المعرفة وعاشق الجمال اللذان قد ينتهيان إلى الجذب يؤكدان ارتباط فن الشعر بفلسفة عند أفلاطون وكذلك أيضا نجد أرسطو يقترب من هذا [illegible] حين يقول فى كتاب الشعر : " ان الشعر أقرب إلى الفلسفة من التاريخ لأنه [illegible] حقائق الكلية وهو لهذا أعلى مقاما من علم التاريخ الذى يكتفى بذكر الوقائع [illegible]ات الجزئية المحسوسة " (٨) .

[illegible] عن المحاكاة فى حقيقتها غير أن وسائل المحاكاة تختلف فتختلف تبعا [illegible] فقد تستخدم المحاكاة الألوان والرسم كما فى الفنون التشكيلية أو [illegible] الصوت كما فى الموسيقى أو الايقاع Rythm كما هو الحال فى فن الرقص [illegible] الايقاع والنغم أو الانسجام Harmony كما فى الموسيقى الآلية كموسيقى الناى أو قد يستخدم اللغة كما فى محاورات أفلاطون وقد تستخدم اللغة والايقاع كما

(٧) أنظر كتابنا ، فلسفة الجمال – المكتبة الثقافية رقم ٧٤ الصادر فى ديسمبر ١٩٦٢ ص ٣٩ وص ٤٠ .

(٨) Poet., 1451 b 5.

فى الشعر الغنائى والملحمى أو تستخدم الوسائل الثلاث اللغة والايقاع والنغم كما فى فن التراجيديا .

ولما كانت موضوعات المحاكاة تستمد من الحياة الانسانية فتكون محاكاة للشخصيات أو الانفعالات أو الأعمال ، فان الشعراء اما أن يصوروا الناس أحسن مما هم عليه فى الطبيعة أو أقل مما هم عليه ، وفى هذا يتلخص الفرق بين المأساة والملهاة ، فالمأساة تظهر الناس أحسن مما هم عليه والملهاة تظهرهم أسوأ .

أما عن نشأة فن الشعر عند الانسان ، فيرى أرسطو أنه قد ينشأ من ميل الانسان الفطرى للمحاكاة وغريزة الايقاع فهو يشعر باللذة عند تذوقه للايقاع أو عندما يقوم بمحاكاة الغير . وقد نشأ الشعر المسرحى عن ترانيم مدح الآلهة الديثورامب وتطور عنه فن التراجيديا الذى بدأ مع اسخيلوس حين أضاف ممثلا ثانيا ثم اكتمل مع صوفوكليس الذى أضاف ممثلا ثالثا (٩) .

أما الكوميديا فقد تطورت عن أغانى الطبيعة وعن الشعر الهجائى الساخر .

ولما كان فن التراجيديا الذى بلغ أوج ازدهاره عند اليونان هو الموضوع الرئيسى فى كتاب الشعر لأرسطو ، فقد اهتم أرسطو بتعريفها وتحليل عناصرها :

ويتلخص تعريف أرسطو للتراجيديا بأنها :

" محاكاة لعمل جيد ذى طول معين بلغة مصحوبة بأشياء ممتعة يرد كل منها على انفراد وفى العمل نفسه ، وتكتب بأسلوب درامى لا قصصى وحوادثها تثير الشفقة والخوف لتحقيق التطهير .

وتفسير هذا التعريف يمكن أن يبدأ بقوله انها محاكاة ، وموضوعها يدور حول عمل جيد أى نبيل وحسن أى لا يجوز أن يكون موضوعها محاكاة لفعل محتقر أو مرذول . كذلك يشترط أن يكون كاملا أى له مقدمة ووسط وخاتمة ، وأن

---

(٩) نشأت المأساة عن أناشيد الجوقة وكان المنشد يتناوب الغناء مع الجوقة الى أن أحل تسبيس Thespis الممثل ذا القناع التراجيدى محله فى المسابقات التراجيدية التى كانت تقام فى أثينا فى عهد بزيستراتوس .

يكون ذا حجم معين ، أى يجب ألا يطول عن دورة شمسية واحدة ، وبلغة مشفوعة بأشياء ممتعة تعنى أن التراجيديا القديمة كان يصاحبها الموسيقى والغناء ، وأسلوب التراجيديا هى احداث التطهير Catharsis بإثارة عواطف الشفقة والخوف .

ولفكرة أرسطو فى التطهير أساس فى علم الطب عند أبقراط ، إذ كانت هذه اللفظة تعنى استبعاد المادة أو المزاج الذى يسبب ألما فى الجسم لاعادة تحقيق التوازن .

وبناء على هذه الفكرة يكون التفسير الأرجح لهذه النظرية عند أرسطو هو احداث توازن نفسى بتصفية مشاعر الشفقة والخوف فى النفس الانسانية وذلك عند تعاطفها ومأساة البطل .

وقد تفيد الكاثارسيس المعنى المقابل أى أن الانسان العادى تظل مشاعره راكدة وعند تذوقه للمأساة تنبعث فيه مشاعر الخوف والشفقة فيحدث له اتزان إذ تتيقظ مشاعره ويزداد وعيه بذاته .

أما عن عناصر التراجيديا فأهمها العقدة Plot تليها الشخصية ثم الفكرة .

وقد دار نقاش طويل عند النقاد حول الأهمية النسبية للعقدة والشخصيات وأخذ كثير من النقاد على أرسطو تقديمه العقدة على الشخصية . لكن وجهة نظر أرسطو يمكن أن تفسر بأن العقدة هى التى تقدم الشخصيات فى فعلها وتبرز امكانياتها ، فهى بمثابة الفعل من القوة اذا قارناها بالشخصيات التى تظل مجرد امكانيات معطلة إلى أن تبرزها العقدة .

ويشترط أرسطو للعقدة الجيدة شروطا مختلفة منها أنها تصور عملا واحدا ترتبط أجزاؤه ببعضها ولا يسمح أن يحل محله حدث آخر .

ولا يصح أن تتكرر الأحداث فى وقت واحد وهناك من أنواع العقد البسيطة والمركبة وتمتاز المركبة بحدوث اكتشاف مفاجيء وفيها يلى العقدة الحل .

أما عن وحدة الزمان فقد أشار اليها حين اشترط للعمل المسرحى ألا يطول أكثر من دورة شمسية واحدة .

وتظهر الفكرة فى المأساة مع العمل على لسان الشخصيات أى معبرا عنها بالكلام الذى يقال فى المسرحية وهى تحتاج لقدرة خطابية علاية وهناك عدا ذلك عناصر أخرى ثانوية تدخل فى المأساة مثل العبارة أو أسلوب الكتابة والنغم أو الموسيقى التى تصاحب المأساة وهى من أهم العناصر الممتعة المصاحبة للمأساة وقد كان ينبغى لشاعر التراجيديا أن يكون على مستوى رفيع فى معرفته بالموسيقى والرقص ولذلك فقد كان الشاعر بحكم اسمه بويتيس Poetes مؤلفا موسيقيا ولذلك فقد عاب أرسطو على يوريبيس أنه استعان "بايوفون" ابن سوفوكليس فى تأليف موسيقى ولم يضعها بنفسه وقد ففضل أرسطو المأساة على غيرها من أنواع الشعر الأخرى وذكر رأى من يفضلون فن الملحمة على فن المأساة لأن الملحمة تخاطب المثقفين فقط فى حين تخاطب المأساة عامة الشعب وتلجأ إلى استعمال الحركة التمثيلية واللغة العامية ورد أرسطو على هذا الرأى فقال أن المأساة قد تستغنى عن التمثيل بالقراءة والملحمة قد تستعين باشارت الشاعر وحركاته ثم ان المأساة تمتاز على الملحمة بأن الحدث فيها يكون مركزا وذو وحدة أقوى وفى زمن أقل .

ولم يشترط أرسطو للتراجيديا النهاية المحزنة ، بل اشترط حدوث التحول أو الانقلاب الذى يعنى تحول الحال من الحسن إلى الأسوأ أو العكس .

كذلك عنى بالحديث عن الملحمة فحدد خصائصها ووجه الاختلاف بينها وبين المأساة ، وانتهى إلى أن أهم خصائصها هو أنها تكتب بالأسلوب القصصى وأنها يمكن تطول إلى أى حد مناسب .

وقد تأثر الغربيون بكتاب الشعر وما ورد فيه من نظريات فى النقد الأدبى تأثرا كبيرا بلغ دروته فى عصر النهضة والقرنين السابع والثامن عشر خاصة عن الفرنسيين والألمان . وقد عرفه فلاسفة العرب وقدموا له ترجمات ومختصرات من أهمها ترجمة أبى بشرمتى ومختصر الكندى والفارابى الذى سماه رسالة فى قوانين

صناعة الشعر وتلخيص لابن سينا فى كتاب الشفاء وأخيرا تلخيص ابن رشد غير أن العرب لم يتأثروا كثيرا بالشعر المسرحى وعرفوا الكوميديا بأنها فن الهجاء أما التراجيديا فقد عرفوها بأنها فن المديح (١٠) .

أما الموسيقى ، فاذا كنا لا نرى فيها اليوم أى تصور أو محاكاة لموضوع معين الا أن أرسطو يصفها بأنها أقدر الفنون على تحقيق المحاكاة . ولكى نفهم مقصده من هذه العبارة يجدر بنا أن نفسر ما يعنيه بالمحاكاة هنا فهو أقرب إلى التعبير عن حالات النفس وأنفعالاتها . فهو يقول : اننا نجد الموسيقى والشعر أحسن محاكاه طبيعية لحالات النفس من غضب وليونة أو شجاعة أو اتزان أو نقائضها ، وهذا واضح بالتجربة لاننا نحس آثارها فى أنفسنا (١١) .

ويرى أن الموسيقى انما ينبغى أن تدخل ضمن العلوم الأساسية فى تربية الأطفال فهى والقراءة والتربية البدنية والتصوير تكون ما ينبغى أن يقدم للطفل . وللقراءة والتصوير نفعهما فى الحياة العملية أما التربية البدنية فتبعث الشجاعة عند الطفل وقد يشك البعض فى قيمة الموسيقى ويرون أنها تهدف إلى اللذة ولكن الذين أدخلوها ضمن نظم التربية من القدماء انما كانوا يهدفون إلى ذلك لما لها من أثر عظيم الأهمية فى شغل فراغ الانسان بطريقة سليمة ، للفراغ قيمته الكبيرة عند من لا يستتعبدهم العمل .

ولا تنحصر قيمة التصوير فى مجرد تجنب الوقوع فى الخطأ عند الحكم على اللوحات والتحف الفنية ، بل انه يساعد الانسان على تكوين رأى سليم عن جمال الجسم الانسانى .

ويوصى أرسطو بضرورة تعليم الأطفال ممارسة العزف على الآلات الموسيقية حتى يتوفر له الحكم الصائب عند تقدمه فى السن . ويطالب أيضا بمراقبة الفنون فلا يسمح لهم بالعزف على كل الآلات ولا كل الألحان ، فلا يسمح لهم

---

(١٠) أنظر كتاب الشعر لأرسطو طاليس ، ترجمة وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى ١٩٥٢ .

(١١) Politic, 8-1340.

بالعزف على آلة الناى لأنها تميل إلى الليونة كما أنها تشوه وجه عازفه وينبغى من جهة أخرى انتقاء الموسيقى التى توجه إلى تقويم الخلق كالموسيقى الدورية .

ويرى أرسطو أن الفنون التشكيلية من نحت وتصوير يمكن أن تعبر عن التناسب والائتلاف الذى يحاكى اتزان النفس وائتلافها ولكن تعبيرها ليس بنفس القيمة التى للموسيقى التى تعبر بالحركة والايقاع عن حركة النفس وخلجاتها . ولم يكن يجهل ما يذكره كتاب عصره عن النحت والتصوير من أنهما من آثار فن الرقص القديم لأنهما يثبتان لحظة زمانية وتحدة من الحركة .

وأغفال أرسطو الحديث عن العمارة يدعو إلى التساؤل على الرغم من أصالة اليونان وابداعهم فى هذا الفن . والواقع أن فن المعمار كان يعد عنده كما هو الحال عند غيره من الأغريق من بين الفنون المفيدة النافعة ، وفضلا عن ذلك فهو لا يتسند على المحاكاة . حقا ربما كان يحاكى الكون الطبيعى ولكن محاكاة هذا الكون لم تكن مما تعنى به الفنون الجميلة لأن المحاكاة كما عرفها أرسطو انما تدور حول الحياة الانسانية وحدها . ولقد كان المعبد بكل ما فيه من فن معمارى يعنى عند اليونانى القديم بيت الاله أو مكان حفظ صورة الاله فله معنى دينى أكثر منه معنى فنى (١٢) .

---

(١٢) cf. Butcher. ibid.

الباب الرابع

الفلسفة الهلنستية



الحضارة اليونانية فى العصر الهلنستى

تطلق فترة العصر الهلنستى فى الحضارة القديمة على القرون الثلاثة التالية على موت الاسكندر الأكبر وان كانت تمتد فى الواقع إلى ما بعد الميلاد بحوالى ثلاثة قرون فتسود العالم القديم حتى تحل محلها الفلسفة المسيحية. ولقد مات الاسكندر عام ٣٢٣ ق.م . تاركا امبراطورية شاسعة الأطراف تمتد ما بين النيل والكنج وتتسع لألوان من الأجناس البشرية المختلفة والحضارات القديمة التى تفاعلت والثقافة اليونانية التى حملها الاسكندر معه فى فتوحاته العديدة وعد نفسه مبشرا بها .

وبعد موت الاسكندر اقتسم قواده التركة فصارت آسيا إلى حكم سليوكوس Seleucus وعاصمتها وان كانت غير مستقرة لكثرة الحروب هى أنطاكية Antioch أما بلاد اليونان ومقدونيا فقد صارت إلى Antigonus الذى ينتسب إلى دمتريوس الفاليرى تلميذ ثيوفراسطس ومن خلفاء أرسطو فى المدرسة المشائية ، وتولى رئاسة الحكومة الأثينية من (٣١٧-٣٠٧) وهو الذى ساعد على إنشاء مكتبة الاسكندرية وتنظيمها .

أما مصر فقد صارت من نصيب بطليموس وأسرته من بعده ، وحملت الاسكندرية مع البطالسة مشعل الفكر والثقافة فى بداية العصر الهلنستى وان استمرت أثينا مركزا للفلسفة على الرغم من كثرة الاضطرابات السياسية التى توالت عليها .

وعلى العموم فقد تميزت الحياة السياسية فى العصر الهلنستى بانتفاء الحواجز السياسية التى كانت قائمة بين سكان بلاد اليونان وآسيا الصغرى وأهل الحضارات الشرقية القديمة فانتشرت العناصر اليونانية فى كل جهات هذا العالم تحمل ثقافتها فى البيئات الجديدة . وفى ظل حكم خلفاء الاسكندر الاكبر اقيمت

المدن على الطراز اليوناني ونشطت حركة التعمير والإنشاءات إذ عنى الحكام بتجميل عواصم حكمهم فعنوا باقامة المنشئات العامة من مسارح وملاعب ومكتبات من أشهرها مكتبة الاسكندرية ومكتبة برجاما .

من جهة أخرى زاد نشاط التجارة بين الدويلات كما أدى إلى تحسين طرق المواصلات التى تربط بين العواصم النائية فازدادت العناية بتمهيد الطرق البرية والجسور وبالتالي ظهرت الحاجة الماسة إلى تحسين فنون الملاحة وتطور بناء السفن التى كانت تتسع لنقل آلاف الرجال وحدث تقدم كبير فى تصميم الآلات المستخدمة فى الحرب كل هذه الاحتياجات كانت فى الواقع السبب الأول فى أرتقاء الصناعة والفنون العملية والدافع الرئيسى لنهضة علمية انتشرت فى أنحاء العالم الهلنستى وتميزت بوجه خاص فى الاسكندرية التى نعمت بقدر أكبر من الأمن الداخلى والاستقرار السياسى لابتعادها عن الحروب الدائمة فى آسيا وبلاد اليونان . ومن أشهر علماء هذا العصر فى الرياضيات اقليدس الذى وضع مبادىء الهندسة المسطحة فى القرن الثالث قبل الميلاد وفى الميكانيكا قدم ارشميدس نظرياته فى الأوزان والروافع ويقال انه قد استخدم معرفته فى انكسار الضوء على المرايا فى الدفاع عن مدينته سيراقوصه عندما حاول الرومان الاستيلاء عليها عام ٢١٢ق.م . وفىالجغرافيا نبغ اراتوستين Eratosthenes (٢٧٥-١٩٤) ، وكان أمينا لمكتبة الاسكندرية الشهيرة وأول من أطلق على نفسه اسم الفيلولوجى مميزا بذلك نفسه عن الفيلسوف وتوصل إلى تقدير مقياس لمحيط الأرض كذلك اخترع هيرون الآلة البخارية ، وذاع صيت مدرسة الطب التى قدمت خاصة فى فن الجراحة وعلم التشريح نتائج باهرة مع هيروفيل Herophile وهيراقليطس التارنتى وهو أول من توصل إلى استخدام التخدير فى العمليات الجراحية ولم يعد العالم الحديث إلى استغلال اكتشافه هذا الا بعد ألفى عام أى حول عام ١٨٦٠ ومن أشهر فلكى هذه الفترة من العصر الهلنستى ارسطارخوس الساموسى الذى قدم نظرية فى الفلك تعتمد على افتراض أن الشمس هى مركز المجموعة الشمسية وأن الأرض تدور حولها غير أن نظريته هذه لاقت نقدا عنيفا من علماء العصر لقصورها عن تفسير الكثير من الظواهر الفلكية كالكسوف .

غير أن كل هذا التقدم الفنى والعلمى لم يكتب له الاطراد ولا الاستمرار نظرا لعدم الاستقرار السياسى خاصة فى العصر الرومانى وبعد ظهور روما على مسرح السياسة فى القرن الأول الميلادى .

فتحول روما إلى امبراطورية مستعمرة لبلاد اليونان وآسيا والشرق الأوسط وشمال أفريقيا وطغيان قياصرتها حكم على الحركة الفكرية بالعزلة والانكماش وانخفض مستوى التفكير العلمى والفلسفى بعد القرن الميلادى الأول إلى حد لم يسمح بأى تفتح أو ازدهار حقيقى أصيل باستثناء بعض الشخصيات المنعزلة . فتحت وطأة النظام الاستعمارى والعبودية المفروضة على أغلب سكان البلاد المستعمرة ظهر التفاوت الهائل بين الطبقات ولم تعد فئات كبيرة من الأحرار أما عدد العبيد وبؤسهم فقد تضاعف عما كان عليه فى الحضارة اليونانية إلى أبعد الحدود .

فلا عجب أن انهارت القيم الايجابية مع ضياع الحرية وأصبحت الغيبة عن الحياة الواقعية والسلبية واللامبالاة من أهم خصائص الحياة الفكرية فى هذا العصر . ففى ظل حكم امبراطور مثل كاليجولا أو نيرون أصبحت مشاهد المصارعين Gladiateurs الدموية تقام فى كل مكان حتى فى بلاد اليونان التى لم تكن تعرف هذه الرياضة ، وهذا فضلا عن العناية بشغل الجمهور بالعاب السيرك والمباريات التى كانت تقام بين الوحوش المفترسة والعبيد .

ومع سهولة الانتقال بين المدن المختلفة وكثرة الرحلات وراء كسب العيش والسعى وراء الثروة عظمت رؤوس الاموال إلى حد ولد نزعة مادية واضحة انعكست فى فن هذا العصر وأدبه وفلسفته ، فقد كان الغنى يستمتع بماله إلى درجة كبيرة للغاية وظهرت مظاهر البذخ والترف المادى إلى حد أثار أدباء هذا العصر إلى نقد القيم المادية السائدة والسخرية من تحلل الأخلاق فشاع أسلوب السخرية Satires مع مارسيال (حوالى عام ١٠٢م Valerius Martialis) ودعا جوفينال Juvenal إلى هجرة المدن والعودة إلى الريف وكتب فيدر Phedre قصصه الخرافى Les fables du Phedre وكذلك كتب "أبوليوس" Apuleus حماره الذهبى l'âne d'or كذلك اتجه فن النحت إلى تمثيل كبار الشخصيات وأقيم فى رودس

تمثال (العملاق Colosse de Rhodes) الذى يعد احدى العجائب السبع فى العالم القديم غير أن الاصالة كانت قد نضب معينها فشاع التقليد والسطحية ومع اضطراب الحياة وطغيان الحكام ازداد التعلق بالغيبيات والتنجيم وازداد الايمان بالخوارق خاصة فى المجتمع الرومانى الذى عظم فيه تأثير السحرة والمتنبئين والكهنة الشرقيين وكثيرا ما اتخذت السلطات فى روما اجراءات لطردهم ورغم ذلك تأثر بهم حتى الأباطرة أنفسهم فقد أسس الامبراطور كلوديوس كلية للعرافين Haruspices Augusti وعنى ادريان بالسحر والتنجيم واعتقد فيهما حتى الفلاسفة وخاصة الرواقيون . يضاف إلى هذا عادة تأليه عظماء الساسة . فقد أله الشرق الاسكندر وأطلق عليه المصريون لقب الاله آمون وكذلك فعل خلفاؤه البطالسة والسليوكيديون وأباطرة الرومان وكان مجلس الشيوخ فى روما يتخذ قرارا بتأليه الامبراطور بعد موته وتقام له المعابد فى روما وفى المستعمرات ومع تعلق سعادة السعداء بارادة الحكام المتعسفة ضعفت الثقة فى العقل وازداد التعلق بالغيبيات وأصبح لعبادة الحظ Fortuna شأن كبير عند الرومان .

وكان تأثر الفلسفة بأديان الشرق ومعتقداته من أبرز سماتها فى هذا العصر فعرفت الزرادشتية ونظريتها الثنائية فى الخير والشر وتفرقتها بين المادة والنفس وعرفت عبادة ميترا اله الشمس فى فارس ومجده الرومان بخاصة لأنه اله الحروب وعرفت ديانات الهند وفلسفاتها كذلك عرفت الثقافة اليونانية فى بلاد الشرق الأوسط واشتد الصراع بينها وبين تراث اليهود والمسيحية . وانحصرت مشكلات الفلسفة نتيجة لكل ذلك فى البحث عن سعادة الفرد ولم تعد الأخلاق التى أصبحت المبحث الرئيسى فى كل فلسفات هذا العصر تفهم على النحو السابق الذى كان لها عند فلاسفة عصر أفلاطون وأرسطو وتخلصت من ذلك الجانب السياسى والاجتماعى الذى كانت تتميز به فلم تعد تفهم بمعنى انشغال الفرد بأداء واجباته نحو المدينة أو الوطن، فقد انهار نظام المدينة وما ارتبط به من أخلاق وواجبات سياسية ومثل عليا وصار الفرد حرا فى الانتقال وراء كسب العيش فى أنحاء الامبراطورية الواسعة الأطراف وتبع هذا ضياع الروابط التى تربطه بمدينة أو وطن أو دين معين وانتهى الأمر بالفرد إلى الزهد فى الحياة العامة وإلى السلبية المطلقة والفرار إلى أغوار

نفسه يبحث فيها عن مواطن الهدوء والاستقرار وتصورت المدارس المختلفة هذا الطريق على أنحاء متباينة وان اتفق أغلبها على انطواء الفرد على ذاته فنجد الأبيقورية تنتهى إلى الخلو من الانفعالات أى الاباثيا ووجد الشكاك السعادة فى التوقف عن أى حكم وكان الكلبيون من أزهد زهاد هذا العصر لا يكترثون لشيء ولا يطلبون شيئا ولا يملكون شيئا .

غير أن ندرة الابتكار والابداع فى هذا العصر أشاعت موجة من تقليد القدماء فانتسبت المدارس الفلسفية إلى أحد القدماء فكذلك رجع أبيقور إلى ديمقريطس والرواقية إلى هرقليطس وانتسبت المدارس السقراطية إلى سقراط رغم اختلافها عن روح فلسفته اختلافا كبيرا .

أما أفلوطين ومدرسته الأفلاطونية الجديدة فقد كان منشؤها الاسكندرية ولكهنا شاعت فى مختلف أنحاء العالم اليونانى الرومانى أما الاسكندرية وما شاهدته من تيارات فكرية مختلفة فسوف تأخذ مكانا خاصا من بين فلسفات العصر الهلنستى التى غالبا ما تفرق بين فلسفة هلنستية أثينية وفلسفة هلنستية اسكندرانية .

المدراس السقراطية والشكاك

أولاً : المدارس السقراطية :

استمرت المدارس السقراطية فترة طويلة فى حياة الفكر اليونانى فقد عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون ثم امتد تاريخها بعد ذلك طوال العصر الهلنستى وفى هذا العصر بالذات ازدادت أهميتها لأنها أكدت تلك النزعات التى سايرت التمزق الفكرى والسياسى الذى ساد العصر اليونانى الرومانى فاستمرت المدرسة الكلبية قائمة حتى القرن السادس الميلادى وعدت آنئذ من أكبر دعاة الوثنية فى العالم المسيحى . وقد ظهرت المدارس السقراطية الثلاث صغيرة بجانب عمالقة الفكر اليونانى أفلاطون وأرسطو والرواقيين والابيقوريين لكنها أثارت من المشكلات وقدمت من الآراء ما يعد مادة خصبة اغتذت منها هذه المذاهب الشامخة ولعل فى آراء انتستين الكلبى عن الفضلية وتمسكه بها مقدمة للفلسفة الرواقية وما ساد هذه المدارس على العموم من عدم الثقة فى العلم النظرى وقدرة العقل على اكتشاف أسرار الطبيعة ما يؤكد سمات العصر الهلنستى بوجه عام .

(أ) المدرسة الميجارية :

مؤسسها اقليدس الميجارى أكبر تلاميذ سقراط ، وقد أغرم بالتلاعب بالأفكار المنطقية وتأثر بجدل المدرسة الايلية وخاصة زينون . ومن أتباع هذه المدرسة بعد اقليدس ، أو بوليدس الملطى [1]. معاصر أرسطو الذى وضع منطقا معرضاً لمنطق أرسطو . وقد استرسل فى تأليف الاغاليظ ، معرضاً مبدأ عدم التناقض الارسطى اى قولهم باستحالة وصف القضية بالايجاب أو بالسلب ، ومثل ذلك قوله :

" إذا قلت أنك كاذب ، وكنت صادقا ، فأنت كاذب " .

(١) Eubolide de Milet .

أى أنك ان قلت انك كإذب ، وكنت صادقا فى قولك هذا فأنت كإذب وصادق فى أن واحد ولكن أرسطو حين قال بمبدأ عدم التناقض وصف القضية بأنها لا تحتمل الايجاب والسلب فى آن واحد وأضاف ومن جهة واحدة ، وهذا ما غفل عنه أوبوليدس .

ومن أغاليطه كذلك ، من لم يفقد شيئا فهو حاصل عليه وأنت لم تفقد قرنين فلك إذن قرنان . وأكثر هذه الاغاليط أشبه بفكاهات منطقية .

ومن أقطاب المدرسة كذلك استلبون الميجارى وهو معاصر ثيوفراسطس خليفة أرسطو على اللقيون ، وترجع أهمية استلبون إلى اثارته مشكلة الاسناد فى الحكم ، وهى المشكلة التى شغلت أفلاطون فى محاورة السفسطائى وقد ذهب استلبون إلى استحالة اضافة تصور إلى تصور آخر ، وعلى ذلك لا يمكننا أن نكم بأن الرجل خير ، بل يجب أن نقف عند حدود الحكم بأن الرجل رجل والخير خير.

كذلك رجع الميجاريون فى جدلهم هذا إلى منطق بارمنيدس وخلفائه وعابوا على أفلاطون خيانته لبارمنيدس جدهم الاكبر.

(ب) المدرسة القورينائية :

وتنتسب المدرسة القورينائية إلى أرستبوس . ويقال أن ابنته قد رأست المدرسة من بعده ثم من بعدها حفيده أرستبوس ، وهو صاحب نظرية اللذة .

ولم يكن ارستبوس يطلب لنفسه سوى السعادة فى الحياة وقد عاصر أفلاطون وزار سيراقوصة وأقام عند طاغيتها ديونيسوس ، ولم يكن يرفض ما يعرض عليه من حياة الرتف ، إذ كان يرى السعادة فى اجتماع اللذات بل كان يطلب اللذة الحسية ويقدمها على اللذات الروحية والعقلية ، ويعتبرها خيرا . فالإنسان بطبعه يهدف إلى تجنب الالم وطلب اللذة .

كذلك كان له نظرية فى المعرفة تعتمد على الاحساس . وكان يرى أن الاحساس نسبى ولا يمكن أن يتفق عليه الجميع على عكس اللغة التى هى وسيلة للتفاهم بين الناس جميعا .

وكثيرا ما وردت اشارات عند أفلاطون عن أصحاب اللذة ، وخاصة فى ومحاورات فيليبوس وثياتيتوس حيث يعرض بروتاجوراس لنظرية اللذة عند ارستيبوس . والغالب أنه قام نقاش فى داخل مدرسة أفلاطون حول اللذة ، وكان أودوكسوس الفلكى من أنصارها فى حين كان سبوزيبوس يعتبرها شرا ويفضل اللذات العقلية كذلك وردت اشارات فى كتاب الاخلاق لأرسطو بصدد هذه المشكلة.

وقد فسرت اللذة فى أكثر المذاهب على أنها حركة ذات مقياس معين ان قل لا يتم الاحساس وان زادت احدثت ألما .

وكان هجسياس آخر من رأس المدرسة وقد ذهب إلى أن اللذة هى الخير الوحيد غير أنه من المستحيل تحصيل اللذة خالصة نقية من الالم ورأى أن الالم يصاحب حياة الإنسان . وأنه إذا لم يمكن التغلب عليه فخير للانسان عندئذ أن ينتحر ويهرب من الحياة وقد خشى بطليموس من هذه التعاليم ونفاه تفاديا لشرها وعقابا له على ابتداعها (٢) .

(جـ) الكلبية :

سميت هذه الفلسفة بالكلبية لان مؤسسها انتستينس كان يتخذ من ملعب الكلب Cynosargés مكانا للتعليم ولانه فى رواية أخرى كان يلقب نفسه بالكلب . وقد كان انتستينس من أشهر تلاميذ سقراط وتتلمذ أيضا على أشهر سفسطائى عصره مثل جورجياس ولذلك فقد تعرض لنقد الخطيب اليونانى الكبير الذى هاجم انتستينس فى مؤلفيه " مدح هيلينا " وفى مقالته " ضد السفسطائيين " .

وقد عنى انتستينس بدراسة شعر هوميروس واختار منه كثيرا من الروايات والرموز استخدمها فى توضيح أفكاره الفلسفية . فقد اختار البطل أوديسيوس Ulysse ورحلاته العديدة وانتصاره على المصاعب والشراك التى نصبت له ليرمز إلى النفس ورحلتها فى هذا العالم ومقاومتها لمغريات العالم الحسى وكذلك اختار

(٢) كان يمثل القورينائية فى أثينا فى القرن الثالث وفى عصر ابيقور وزينون وتيودور الملحد الذى نفى من قورينائية (أنظر د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ١٩)

البطل هرقل وجعله رمزا للفيلسوف الكلبى وألـف ثلاثـة كتـب دافـع فيهـا عـن حيـاة الكلبى وأسلوب حياته التى هى أشبه بحياة هرقل ذلك البطل الذى رفعه زيوس إلى السماء لما امتاز به من أعمال البطولة ومن تمسك بالفضـائل المختلفة . لذلك فقد عد أنتستين ممارسـة الفضيلـة نقطـة البدايـة فـى فلسـفته . فالفضيلـة عنـده فـى الاعمـال والسلوك وليست فى النظر ولاتحتاج إلى علم ولا إلى هبة الهية ولكنها ثمرة التعـود والممارسة Askesis وشاع عنه قوله ان الفضيلة هى الطريـق الوحيد إلـى السعادة وأنها السلاح الذى لا يجب ان نلقى به مهمـا كـانت الاحـوال وأن علينـا أن نحصـن أنفسنا بأسوار قوية من الفضيلة ، وضـرب النتستينس أروع مثـال للتمسـك بالفضيلـة الاخلاقية والزهد فى الـترف الدنيـوى فكـان بذلـك علـى طـرف نقيـض مـن دعـوى معاصره القوريناثى أرستيبوس الساعى إلى اللذة فكان يقول انه يفضل الجنون علـى الشعور باللذة ويقول فى هذا أيضا : لو صادفت أفروديت لخنقتها بيدى . وقد أتبعـه فى ذلك تلاميذه الكلبيون حتى تساءل الامبراطور جوليان فيما بعد هل الكلبية فلسـفة أم نوع من الحياة ؟

وتتلمذ على أنتستينس عدد كبير من الفلاسفة من أشـهرهم ديوجيـن السـينونى Diogéne de Sinope وكان أبوه يعمل فى تزييف النقود فكـان يقـول انـه قـد ورث صنعـة أبيـه غيـر أن مهمتـه هـى تزييـف مواضعـات النـاس وتقـاليدهم واهتمامـاتهم الدنيوية . ويروى أنه كان يقطن جرة كبيرة كانت من النوع المسـتخدم عـن اليونـان لدفن الموتى . ومما يروى عنه أنهم سألوه مرة ما هو موطنك ؟ فأجـابهم بقولـه أنـا مواطن عالمى وسألوه أيضا لمـا يـتردد علـى الأمـاكن الحقيرة فأجـابهم ان الشـمس أيضـا تدخـل تلـك الأمـاكن وقـد رفـض نظـام الـزواج وكـان يقـول بالشـيوعية بيــن الجنسين. ولكثرة ما روى عنه من غريـب الأطـوار قدم لـه المؤرخـون صـورتيـن مختلفتين فالصورة الأولى تغلـب فيـه الفضيلـة والزهـد أمـا الصـورة الثانيـة فتقدمـه ساخرا مستهترا . ولعل الذى ساعد على هذا التفسير الأخير هو كثرة الغرابـة التـى أحاطت بمذهب الكلبين فيمـا بعد والتـى صورتهـم أشبه بفقـراء الهنـود ، شـحاذين محترفين ، يطلبون الحسنة ويسخرون من مانحيها ، ويحتقرون العلوم وكل مظـاهر المدنية ويرجعون إلى الطبيعة يعيشون عليها فى وحشـية كالحيوانـات ، بـل انسـاق

بعضهم حين اختلط الأمر عليهم فيما بعد إلى طلب اللذة وظهرت لهم كثير من البدع ومن النكات الساخرة والوقاحة والخروج على المألوف . فقد ميز الكلبيون أنفسهم عن باقى الناس باطالة شعرهم وبملابسهم الغريبة وبعصاهم وصرتهم وزهدهم ولم يغيروا من شكل أزيائهم بعد الغزو المقدونى كما فعل بقية اليونان . ومن أطرف ما يروية عنهم ديوجين لائرس وصفه لبعض شخصياتهم التى ربما كانت هى المسئولة عن هذه الصورة الغريبة فمن هذه الشخصيات شخصية مينيديم الكلبى الذى يتجول مغطيا وجهه بقناع يمثل وجه الجنيات ويقول انه قد حضر مباشرة من الجحيم ليراقب أخطاء الناس وأنه سيعود ليروى للالهة ما يراه منهم أما ملابسه فكانت أكثر غرابة من وجهه فقد كان يلبس رداء طويلا يصل إلى قدميه يعقده بحزام أحمر اللون ويضع على رأسه قبعة أركادية رسم عليها الاثنى عشر رمزا لبروج الشمس Zodi aque وينتعل حذاء ممثلى التراجيديا ويرسل لحيته ويمسك بعصاه (٣). ومن أشهرهم أيضا أقراطيس Cratés الذى وزع ثروته كلها وعاش معدما و اتعلقت بحبه هيبارخيا Hipparchia التى اعتنقت مذهب الكلبيين ورفضت الزواج وهددت بالانتحار ان حاول أهلها التفريق بينها وبينه وقاسمته زهده وحياته البوهيمية وأنجبت منه ابنا سمياه باسيكليس Pasiclés .

كذلك نشأت الكلبية وتطورت حتى أصبحت عند المتأخرين من فلاسفتها ظاهرة انحلال كبير فى الحياة الفكرية عن اليونان انعكست فيها آثار القلاقل السياسية المتلاحقة بعد تفسخ امبراطورية الاسكندر وضاعت فيها ملامح الروح اليونانية القديمة فى عصرها الكلاسيكى كما نبذت القيم الايجابية فى الحياة وظهر معها اليأس والانحلال الذى ظهرت ملامحه فى موجة الشك فى العلم عند معاصريهم الشكاك أو الانسياق إلى طلب اللذة عند القورينائيين .

وعلى العموم لم يكن الكلبيون ولا أغلبية معاصريهم يعنيهم صلاح المجتمع أو المشاركة فى الحياة السياسية وضاعت معهم أيضا نعرة العنصرية اليونانية التى ظهرت فى عصر أفلاطون وأرسطو ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى انهم كانوا من الغرباء والعبيد ولا يتمتعون بامتيازات وحقوق المواطن اليونانى القديم ، فأنتستينس

---

(٣) Diogene laerae. ibid., T., T. II p. 47.

مؤسس المدرسة لم يكن من أصل يونانى وكانت أمه تراقيه وديوجين عاش طريد العدالة وكان مونيم Monime ومنيديم Menédeme عبدين وكان منهم أيضا مينيب Ménippe وهو عبد فينيقى الأصل انتهى أمره بأن امتهن الشحاذة وشنق نفسه .

ثانياً - الشكاك :

لا يمكن الحديث عن مدرسة للشاك بمعنى الكلمة والأولى أن نقول انه اتجاه فى الفلسفة نشأ نتيجة لتدهور الفكر فى العصر الهلنستى والانصراف عن النظر إلى العمل والسلوك لذلك نتناول أهم الشخصيات التى اعتنقت هذا الاتجاه الفلسفى .

(أ) بيرون pyrrhon (٣٦٥-٢٧٥) :

وينتسب شكاك العصر الهلنستى إلى بيرون الذى ولد بمدينة اليس وكان فى الاربعين من عمره وقت وفاة أرسطو وقد توفى عام ٢٦٥ ق.م . وقد تبع بيرون الاسكندر الاكبر إلى آسيا وزار بلاد الهند ليتعلم عن فقرائها الحكمة . وتأثر بسقراط وبشكه فى العلم وكذلك بجدل المدرسة الميجارية وبقول ديمقريطس ان الصفات المحسوسة فى الاشياء لا توجد بالطبيعة بل ترجع الى الذات . ولم يكتب هو شيئا متبعا فى ذلك سقراط ولكن وصلتنا اخباره عن طريق تلميذه الشاك تيمون Timon الفليونتى المتوفى عام ٢٣٠ ق.م . وكذلك عن طريق سكستوس امبريقوس الذى يفصله عنه حوالى أربعة قرون وقد أقر بيرون أنه يحس بالظواهر المختلفه ولكنه كان يمتنع عن الحكم عليها لأنه اعتقد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها وليس فى مقدورنا أن نعين حقيقة الاشياء إذ أن الأضداد كلها يمكن ان تنطبق عليها ، فالاشياء ليست فى ذاتها جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولا ظالمة . وانتهى من كل ذلك إلى التوقف عن الحكم الذى سماه " بالايبوخى " epoché .

فما يقال فى تفسير الايبوخى أننا نحس مثلا بالعسل حلو المذاق ولكننا نمتنع عن الحكم على العسل بأنه حلو المذاق أو أننا نحس بالنار ساخنة ولكننا لا نحكم على النار بأنها ساخنة ومن هنا فقد انتهى من " الايبوخى " إلى الصمت المطلق (aphasiá) وكان يسلك كما يسلك الناس فى حياتهم العملية ويزور المعابد ولكن دون أن يؤمن بشىء ولا يعترف فى الأخلاق بشىء اسمه خير أو شر . وهو لا

يسعى وراء اللذة كما فعل القورينائيون لأنــه لا يريد أن ينفعل بشـىء ولا يريـد أن تنشغل نفسه بأى موضوع وكذلك قدم لليونان فلسفة لاتؤمـن بشـىء زاهدة فـى كـل شىء ، تلغى الحياة الدنيوية فقال أتباعه الشكاك نحن لا نبحث عن شىء ولا نهـرب من شىء لأن ما بنا بنا وما يحدث يحدث بـالضرورة فـلا نستطيع تجنبـه وجعلـوا جميعا الشك الخير الأقصى لأن الطمأنينة تتبعه كما تتبع ظلها .

(ب) أناسيديموس Aenesidemus :

والمعروف عـن أناسـيديموس أنـه علـم الشـك فـى الاسـكندرية وأهـدى كتابـه مقالات بيرونية إلـى توبـيرون وعـاش فـى الغـالب بيـن القرنيـن الأول قبـل الميـلاد والأول الميلادى وقد جمع حججه العشر للشك من السابقين عليه وتـأثر فيهـا بكثير من المعاصرين له وخاصة أتباع الاكاديمية الجديدة .

وتتلخص حجج أناسيديموس فيما يلى :

أولاً : انه لا يمكن الحكم على حقيقة الاشياء لأن الاحكام تختلف بـاختلاف الكائنات الحية وقدرتها المتفاوتة على الاحساس فمـا تـراه عيـن البعض قد لا تـراه عين الآخرين فكذلك يكون بصر الصقر أحد من بصر الكلب فى حيـن لا تكـون لـه قدرة الكلب على الشم والعشب الذى يحلو مذاقه فى لسان الماعز يبدو مـرا فـى فـم الانسان.

ثانياً : تختلف الاحكام بـاختلاف طبيعـة الاشـخاص وقدراتهم فـالبعض أقـدر على ممارسة الزراعة والبعض أقدر على ممارسة التجارة وهكذا .

ثالثا : تختلف الاحكـام بـاختلاف الحـواس فمـا تصـوره حاسـة مـن الحـواس صغيرا تقدمه الاخرى كبيرا فقد تظهر التفاحــة فـى العيـن باهتـة اللـون لكنهـا حلـوة المذاق فى الفم .

رابعاً : تختلف الاحكام بسبب التغير المستمر فـى حالاتنـا الصحيـة والنفسـية وما ينتابنا من سعادة أو حزن أو صحة أو مرض فالمريض لايشعر بالطعام شـعور السليم .

خامساً : تختلف الاحكام لاختلاف النظم والعادات والقيم فى المجتمعات المختلفة فما يبدو للناس عدلا لا يبدو عند البعض الآخر كذلك ، وما هو حق وجميل عند البعض قد يكون باطلا وقبيحا عن الآخرين ، كذلك يؤمن البعض بالآلهة فى حين ينكر الاخرون وجودها وعنايتها بهم والمصريون يحنطون موتاهم اما الرومان فيحرقونهم . والحجة السادسة ترجع إلى اختلاف تنظيم الأشياء ووضعها فى المكان وعلاقتها بغيرها . فاللون فى ضوء الشمس يبدو مختلفا عما نراه عليه فى ضوء القمر والحجر الثقيل عند رفعه فى الهواء يرتفع بسهولة إذا رفعناه فى الماء والحجة السابعة ترجع إلى اختلاف الاشياء بحسب بعدها أو قربها منا ، فالشمس تبدو صغيرة لبعدها عنا والجبل يبدو صغيرا أو كبيرا بحسب بعدنا عنه والثامنة تتعلق بالنسبة التى يكون عليها المدرك لأنها تؤثر على كيفياته فالنبيذ مثلا إذا أخذ فى حدود ونسبة معينة أفاد وإذا زاد عن هذه النسبة أضرَ والتاسعة هى اختلاف الاحكام بحسب المألوف والنادر فالشىء المألوف نحكم عليه حكما غير حكمنا عليه لو كان نادرا فالذين يتعودون على الزلازل لا يخافونها كغيرهم والعاشرة تتلخص فى اختلاف الاشياء بحسب علاقتها بنا فالابن مثلا يختلف ادراكه لأبيه عن أدراكه للغريب

(جـ) أجريبا :

أما أجريبا فلا نعرف عنه شيئا الا أنه وضع خمس حجج للشك تتضمن الأوليان منهن الحجج العشر عند أناسيديموس والثالثة ترى أنه لكىنسلم بشىء لابد أن نبرهن عليه وهذا البرهان يحتاج إلى برهان آخر سابق عليه وهكذا باستمرار إلى غير نهاية . والرابعة تتلخص فى أن المبادىء التى تبنى عليها البراهين هى فروض لا برهان عليها ، والخامسة أن الفلاسفة قد تناقضوا فيما بينهم وبين أنفسهم.

ثم ظهر فئة من الاطباء الشكاك من أهمهم :

سكستوس أمبريقوس :

لقب بامبريقوس أى التجريبى لأنه رفض العلم وركن إلى العمل يسترشد به وهو الذى حفظ تاريخ الشكاك من قبله ، وقد انتهى إلى أن الشاك غير محتاج لمعرفة مبادىء عامة ولا إلى اليقين بحقائق بل يتبع الطبيعة ويسير كما يسير الناس فيصل إلى النتائج بغير معرفة بالمبادىء . ومن تلاميذه الشاك ساتورينوس فى القرن الثانى الميلادى وكذلك مينودوت الذى هاجم جالينوس .

وقد تميز الشك عند هؤلاء المتأخرين بأنه قد اتجه إلى نقد المعرفة العلمية فى حين كان فى أول الأمر يقتصر على مجال الأخلاق .

ويمكن أن نضيف الأكاديمية الجديدة إلى اتجاه فلسفة الشكاك .

(هـ) الأكاديمية الجديدة :

أصبحت الاكاديمية بعد القرن الثالث قبل الميلاد من أهم مصادر فلسفة الشك، إذ عارضت روح الايمان التوكيدية والاحكام المطلقة التى سادت تعاليم الرواقية ومالت إلى روح الشك عند سقراط وإلى المناقشة التى تميز بها حوار أفلاطون وتوقفت عن القطع بحقيقة مطلقة وان كانت كثيرا ما تبادلت التهم مع مدرسة الشكاك .

ويعد أرقازيلاس (٣١٦-٢٤١) باعث الشك فى الكاديمية الجديدة . وقد نهجت المدرسة على نهجه حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وقد ولد بابوليه فى آسيا الصغرى ثم جاء أثينا ودرس بالاكاديمية حتى تولى رئاستها . وكان يناقش ولا يكتب وهاجم فكرة الحقيقة المطلقة عند زينون غير أنه اختلف عن بيرون ومدرسته فى قوله ان من الممكن فى الأخلاق أن يميز العقل بين ما يبدو مستقيما أو غير مستقيم ثم خلفه كارنيادس .

كارنيادس (٢١٣-١٢٨ : ق.م .

كل ما يعرف عن كارنيادس أنه التحق بالاكاديمية ثم أصبح رئيسا لها ، وقد أوفده الاثينيون إلى روما مع سفيرين أحدهما رواقى والآخر ارسططالى ليدفعوا عن مدينتهم تهمة تخريب مدينة أوروبى .

وخطب فى مجلس الشيوخ وفى الجمهور الرومانى وعرض مذهبه فى خطبتين قدم فى الأولى حججا مؤيدة للاخلاق ثم فند فى الثانية ما سبق أن أورده فى الأولى فلقى من الجمهور اعجابا عظيما . ولكن السلطات المحافظة غضبت عليه وخاصة كاتو[٤] الذى طالب بابعاده خوفا على التقاليد والاخلاق ولم يكتب كرنيادس شيئا ووصلتنا أخباره عن طريق خليفته كليتوماخوس .

---

(٤) هو ماركوس بوركيوس كاتو ٢٣٤-١٤٩ ق.م . قائد وخطيب وتولى مهمة الرقابة على الثقافة الرومانية والمحافظة عليها من البدع التى جدت عليها من الثقافة اليونانية .

الفصل الثالث

الفلسفة الأبيقورية

تنتسب الفلسفة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذى ولد بجزيرة ساموس عام ٣٤١ ق.م . وتوفى عام ٢٧٠ق.م . وقد تناول سيرته المؤرخون وانقسم قدماؤهم ومحدثوهم على السواء فى شأنه . ففريق يعظمه ويرفع من شأنه إلى أعلى مكان وفريق أظهر له كراهية لا مثيل لها وفى هذا يقول كارل ماركس أن أبيقور كان الوحيد من بين القدماء الذى أراد تنوير العقول ... ومن أجل ذلك لقبه رجال الكنيسة منذ عصر بلوتارخ إلى لوثر بلقب الفيلسوف الملحد بالمعنى الأتم " [١]. أما عن حقيقة هذا الفيلسوف المفترى عليه فيبدو أنها لم تكن بالبشاعة التى صوره عليها أعداؤه على مدى التاريخ .

فالمعروف عنه أنه تتلمذ على نوزيفان Nousiphanes الذى كان يعلم الفلسفة الطبيعية القديمة وخاصة فلسفة ديمقريطس المادية وعاش فترة طويلة من حياته متنقلا فى ربوع آسيا الصغرى باحثا عن الحكمة واستقر به المطاف آخر الأمر بأثينا حيث أسس مدرسته فى الحديقة فى نفس الفترة التى أسس فيها زينون مدرسة الرواق وتوفى فى سن التاسعة والستين بعد حياة عذبه المرض فيها طويلا واحتمله بصبر وشجاعة وتفاؤل كبير . وكان من أشهر تلاميذه وخلفائه من بعده هرمارخوس Hermarchus ومترودورس Metrodorus ويذكر من بين تلاميذه عبده موسا Muse الذى علمه الفلسفة فبرز فيها ثم أعتقه .

اما عن أعدائه القدماء من معاصريه فقد كان على رأسهم فلاسفة الرواقية وبخاصة كريزيبوس الذى كانت غيرته منه تدفعه إلى أن يكتب ردا على كل ما يكتبه أبيقور .

---

(١) K. Marx. Euvres Complétes, t. VII ideologie allemande.paris, 1938. p 86-87 .

وكان تيمقراطس Timocrates من أكثر الذين أساؤوا إليه وكالوا له التهم الكاذبة فقد كان تلميذا له ثم ترك مدرسته حانقا عليه . ومما يذكره أعداؤه عنه أنه كان يتردد مع أمه على المنازل ليقرأ التعاويذ السحرية ويعلم الأبجدية ويرافق العاهرات ويراسلهن وأنه انتحل مؤلفات ديمقريطس فى الذرة وأرستيبوس فى اللذة وكان أبيكتيتوس الرواقى يصف تعاليم أبيقور بأنها لا أخلاقية .

غير أن الأرجح بحسب رواية القدماء وعلى رأسهم ديوجين لايرتوس أن أكثر التهم التى وجهت اليه كانت كاذبة فهناك أدلة كثيرة تثبت عدالته وفضله على مواطنيه والا لما أقامت له مدينته عشرين تمثالا من البرونز ! ويروى عنه أنه دعا إلى حسن معاملة الرقيق فأوصى بعتق جميع عبيده ووزع ثروته على تلاميذه وأخذ نفسه بالزهد والقناعة فى المأكل والملبس . وكان يقنع بالخبز الجاف والماء وكتب مرة فى رسالة إلى أحد أصدقائه يقول له " اشترِ لى قطعة من جبن كيثنوس Cythnos حتى أجد مأكلا حسنا حين أتوق إلى ذلك " .

تلك هى حياة ذلك الفيلسوف الذى اختلف فى شأنه القدماء والمعاصرون والذى قال ان السعادة هى الخير الأسمى وحاول تنوير اذهان معاصريه .

وكان لأبيقور مؤلفات كثيرة – بلغت الثلاثمائة مؤلف – ضاع أكثرها ولم يبق منها سوى ثلاث رسائل . رسالة إلى هيرودوت تضمنت مختصرا فى الفلسفة وراسلة إلى بيتوكليس تكلم فيها عن الظواهر السماوية ورسالة ثالثة إلى منيكايوس فى الأخلاق وقد نشر هذه الرسائل أوستر فى ليبزج عام ١٨٨٧ وترجمها إلى الفرنسية صولوفين (٢) .

أما عن فلسفته ، فهو يعد آخر أقطاب فلسفة الذرة فى اليونان إذ كان سليل مدرسة لوقيبوس وديمقريطس وعرفت فلسفته وذاعت بعد ذلك فى العالم اليونانى الرومانى ، ولم يظهر من أتباعه المتأخرين من أيد آراءه ودافع عنه مثل ذلك الشاعر الرومانى الفيلسوف تيتوس لوكريتيوس كاروس الذى عاش حول القرن الأول الميلادى فقد ارتضى لوكريتيوس لنفسه أبيقور هاديا ومرشداً وأخذ على

(٢) Solovine. Lettes d'Epicure Paris Alcan. 1925

عاتقه أن يصوغ هذه الفلسفة التى وجد فيها سر طمأنينته فى شعر عذب كان يؤلفه فى فترات متقطعة من حياته التى سادتها نوبات من الجنون ، وقد أهدى القصيدة التى شرح فيها فلسفة أبيقور إلى مميوس Memmius راعى الفنون وأحد أعلام السياسة فى عصره . وأطلق لوكريتوس على قصيدته الفلسفية اسم فى طبيعة الأشياء De Rerum Natura وعرض فيها نظريات أستاذه أبيقور فى الطبيعة والحياة الانسانيه غير أنها لم تظفر فى العالم القديم بما كان يليق بها من تقدير لما انطوت عليه من نزعة عقلية وتفسيرات مادية لم ترض الروح الدينية السائدة فى هذه العصور .

ولقد قسم أبيقور الفلسفة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية هى قواعد المعرفة وتفسيره للطبيعة وبحثه فى الأخلاق ويمكن أن نستمد آراءه فى هذه الموضوعات الثلاثة من رسائله الثلاث الباقية وقصيدة شارحه لوكريتيوس .

قواعد المعرفة Canonic - Le Canonique

وقد جعل أبيقور بحثه فى المعرفة وقواعدها مقدمة ومنهجا يسير عليه فى سائر الأجزاء الأخرى ليضمن الوصول إلى الحقيقه .

ويأخذ أبيقور فى تفسيره للمعرفة بنظرية حسية مطلقة فيذهب فى تفسيره لاحساس البصر الى أنه يتم حين يصدر من سطح المرئيات أشباح مادية تخترق الهواء لتؤثر على بصرنا وينفى النظرية المعروفة فى عصره والتى ترد الابصار إلى وجود سيال أو أشعة تصدر من العين إلى المبصرات أما عن الأشباح التى تصدر من الأشياء والتى فسر بها الابصار فقد سماها لوكريتيوس Simulacra وهى تظل حافظة لشكل الأشياء وألوانها . وبذلك تنقل الصورة الحقيقية عن الأشياء ومن هنا فقد عارض نظرية ديمقريطس التى تستند إلى القول بوجود صفات ثانوية فى الأشياء مرجعها تكوين الحواس الانسانية . أما السمع فيفسره بأنه يحدث عندما ينبعث من المتكلم أو من مصدر الصوت سيل من الجزيئات الصغيرة المتحركة فى تيار هوائى يؤثر على الإذن وكذلك يذهب فى تفسيره للشم وعلى العموم يفسر الاحساس دائما بأنه يحدث نتيجة صدور جزيئات مادية صغيرة Corpuscules من

الأشياء المحسوسة تصل الينا بطريقة فيها تآليف وانسجام معين وينتج عنها فى النهاية انفعال أو احساس ملائم أو غير ملائم.

أما عن معيار الحقيقة فهو دائما الاحساس وكل احساس فهو صادق بالضرورة ولا يمكن الشك فيه. أما لو تعارض مع احساس آخر مخالف فالسبب هو وجود مؤثر آخر مخالف فلا يمكن إذن لاحساس أن يكذب احساسا آخر . والصواب والخطأ لا يرجعان إلى الاحساس بل إلى الحكم العقلى الذى يقع على الاحساسات ويضاف اليها فقد نرى برجا معينا أسطوانياً من بعيد ونراه مضلعا من قريب وليس من الخطأ أن نقول أننا نراه أسطوانيا بل يقع الخطأ إذا استمررنا فى الاعتقاد بأنه أسطوانى عندما نقترب منه[٣]. بل يذهب أبيقور إلى القول بأن رؤى المرضى والأحلام صادقة لنها تؤثر فينا وما دامت تؤثر فلابد أنها صادقة ولابد من افتراض وجود مؤثر يسببها .

وتكرار الاحساسات فى الذاكرة يكون ما سماه أبيقور بالأفكار Prolepsis, Prénotions وسماها لوكريتيوس Notites فالأفكار العامة أو التصورات العقلية التى نستخدمها فى تفكيرنا هى تصورات تعتمد على جملة احساسات سابقة كقولنا انسان بعد أن يكون قد سبقت لنا رؤية عدد من أفراد الانسان . وحاول أبيقور أن يتحقق من صدق الاستدلال العقلى بالرجوع إلى طرق التشبيه والمقارنة ولكنه لم يصل فى هذه المحاولة إلى وضع نظرية فى الاستقراء . يقول فى توضيح نظريته فى المعرفة (٤) .

" لابد أن نثق فى احساساتنا وتمثلاتنا التى تحضر لأذهاننا .... "

" ... اننا ندرك علل الظواهر السماوية بالاعتماد على ملاحظتنا للظواهر القريبة منا على الأرض وما يقع تحت حواسنا ، واننا كثيرا ما نعتبر الكواكب كائنات سعيدة وخالدة وننسب لها الارادة ونعتقد فى أساطير تصور لنا هول العقاب

---

(٣) Bréhier. Histore de la Philosophie T.I. Vol. 2. p. 337.

(٤) انظر رسالة الى هيرودوت.

الأبدى الذى ينتظرنا بعد الموت لكن سعادتنا تتطلب منا التخلص من هذه المخاوف ودوام تذكرنا لهذه الحقائق الأولية وهذه المعلومات العامة " .

وينسب ديوجين لايرتوس لابيقور نظرية فى تفسير أصل اللغة عارض فيها من قالوا بأن اللغة قد وضعت مرة واحدة بالاتفاق أو المواضعات وهو الرأى الذى سبق أن ذهب اليه ديمقريطس ويرى أبيقور على العكس من ذلك أن الطبيعة هى التى أوجدت اللغة فى الانسان كما أوجدت فى الحيوان القدرة على التعبير عن مشاعره .

يقول " ان الطبيعة قد اضطرتنا إلى التعليم والتكيف . والعقل يكسب معلوماتنا نظاما ويدفعنا إلى تطوير اختراعاتنا . واللغة لم توضع مرة واحدة بالاتفاق (par convention) بل ان الطبيعة قد جعلت لكل قوم تجربتهم الخاصة والمؤثرات الخارجية التى دفعتهم إلى اخراج أصوات من حناجرهم بشكل معين يرتبط بالانفعالات والظروف المختلفة فتكونت نتيجة لذلك لغة خاصة بكل قوم " .

أما عن النفس الانسانية فيقول انها مركبة من جزيئات مادية صغيرة للغاية منتشرة فى الجسم كله وهى أشبه بنفس حار وهى علة الاحساس ولكنها تنفصل عن الجسم والجزء العاقل منها يكون فى الصدر . أما القول بأن النفس لا مادية فهو عنده غير مقبول لأنها لو كانت كذلك لما كان فى مقدورها أن تؤثر أو تتأثر بالأشياء المادية.

الطبيعة :

يقول أبيقورفى رسالته إلى هيردوت التى أوردها ديوجين لايرتوس ، ما لم يكن بنا حاجة إلى التخلص من خوف الموت والآلهة لما بحثنا فى الطبيعة . وقد رجع فى ذلك إلى الأساس الذى اعتمدت عليه الطبيعة الأيونية من أنه لا يوجد شىء من العدم ولا ينتهى شىء إلى العدم أى ان الكون أزلى أبدى ولكن أبيقور لا يقول بعالم واحد كما يقول أفلاطون وأرسطو بل يرى أن هناك عددا نهائيا من الاكوان تتكون وتفنى من عدد لا نهائى من الذرات المتحركة فى فراغ لا نهائى .

أما لو كان الخلاء لا نهائيا وعدد الأجسام الموجودة فيه محددة فانه ينتج عن ذلك أن تندثر هذه الأجسام وتتشتت فى اللانهائى ولا يعود لها نظام أو وجود مرة أخرى بعد ذلك ، أما لو كان الخلاء محدودا وعدد الأجسام لا نهائيا فلن يوجد مكان يتسع لها .

أما عن هذه الذرات الملاء اللا – منقسمات التى تتكون منها الأشياء واليها تنحل المركبات فهى ذات أشكال مختلفة لا يمكن حصرها ، ولها حركة أبدية أزلية ذات سرعة واحدة ، ذلك لأن الخلاء يهب الخفيفة منها والثقيلة سرعة واحدة .

أما عن سبب حركات الذرات فلا يرجع إلى علة مفارقة أو محرك خارجى لأنه يستبعد من مذهبه فكرة نفس كلية أو اله هو علة لحركة العالم أو نظامه أو وجوده ، لذلك فهو يرجع سبب الحركة إلى طبيعة الذرات نفسها وإلى حركتها الآلية ويرى أن الذرات كلها مهما اختلفت فى اشكالها أو أحجامها أو أوزانها تتجه اتجاها واحدا من أعلى إلى أسفل وبسرعة واحدة متساوية . ولكن كيف تتجمع الذرات لتكون المركبات مع تساقطها العمودى بسرعة واحدة ، يقول يحدث التقاء الذرات ببعضها بسبب ما يسميه أبيقور بانحراف الذرات Clinamen - pareklisis ويفسر هذا الانحراف على أنه نوع من عدم التحديد الذى يؤدى إلى امكانية تفسير الحرية فى العالم الانسانى .

أما عن صفات الذرات فلا يمكن تحديدها الا من حيث الشكل والحجم والوزن والأشكال عددها محدود أما فيما يتعلق بالحجم فهى ليست من الكبر بحيث يمكن أن تقع تحت حواسنا ولها أوزان خاصة ترجع إلى حركة السقوط السابق ذكرها . ولما كانت الذرات لا نهائية العدد ومتحركة حركة أبدية فى خلاء لا نهائى فلا يمكن بالتإلى حصرها فى عالم واحد وانما تتكون منها عوالم لا نهائية فلا يمكن بالتإلى حصرها فى عالم واحد وانما تتكون منها عوالم لا نهائية العدد قد تشبه عالمنا أو قد تختلف عنه . ويظهر تمسك أبيقور بالتفسير العقلى وبالملاحظة الحسية فى رسالته إلى بيتوكليس التى تناول فيها تفسير الظواهر الجوية . يقول فى هذه الرسالة : لنحاول أن نصل إلى التفسيرات الصحيحة لتلك الظواهر السماوية بتجنب الوقوع تحت تأثير الأساطير ولا يجب أن ندخل الآلهة فى هذه الموضوعات ولنفسر

حركة الأجرام السماوية على نحو ما نفسر سائر الأشياء الأخرى التى هى على الأرض . وقدم شارحه الأكبر لوكريتيوس تفسيرا لنشأة الحياة على الأرض وتطور الأحياء يلتزم فيه بنفس هذا المنهج العقلى والاتجاه الآلى الذى يستبعد الغائية والعناية الاليهة من الطبيعة تماما وخلاصة ما يذكره لوكريتيوس أن كل الكائنات الحية انما نشأت من الأرض خصبة وفيرة الانتاج فأنبتت النبات أولا فالطير فأنواع الحيوان فالانسان .. ووجدت كائنات كثيرة ذات أشكال غير منتظمة وانقرضت أنواع كثيرة ولم يبق لها ذرية أما التى بقيت فقد بقيت بفضل ما لها من حيلة أو من قوة أو من سرعة مثل الأسود التى بقيت بفضل قوتها وشجاعتها أو الغزال فقد بقى لسرعته أو الثعالب لذكائها ، أما الكلاب والأغنام فقد بقيت لأن الانسان قد تولى أمر رعايتها لما تقدمه له من خدمات [٥] .

الأخلاق :

من الواضح أن هناك دعامتين رئيستين تستند عليهما الأخلاق الأبيقورية وهما النزعة الحسية فى المعرفة والتى تنتهى إلى نظرية فى اللذة ، والنزعة المادية فى الطبيعة التى تنتهى إلى الخلو من الهموم والوصول إلى حالة " الأتراكسيا Ataraxie " التى يبلغها الفيلسوف عندما تتوفر له الرؤية العقلية الصحيحة فى الأشياء.

لذلك فان التوفيق بين هذين الدافعين فى فلسفة أبيقور يكون لب المشكلة الأخلاقية عنده على حد قول اميل بربيه [٦] . ولعل السبب فى خلق هذه المشكلة هو تفسيرات أعداء الأبيقورية الذين فسروا اللذة تفسيرا حسيا يقربها من اللذة عند القورينائيين وأوجدوا علاقة بين هذا التفسير وبين أنكار أبيقور لعناية الآلهة وعلى رأس من تبنى هذا الهجوم بلوتارخ وشيشرون ، ورغم هذه التفسيرات فلم يعدم أبيقور معجبين به أشادوا بسمو مبادئه الأخلاقية ومنهم ديوجين لايرتوس ومنهم سنيكا الفيلسوف الرواقى وفورفوريوس تلميذ أفلوطين .

---

(٥) انظر قصيدة لوكريتيوس فى طبيعة الأشياء الباب الخامس ٧٧٧-٩٢٢ .

(٦) E. Bréhier. Histoire de la Philosophie T.I. Vol. 2 p. 356

اما عن اللذة التى طلبها ابيقور لتكون أساس سعادة الانسان فلم تكن فى الواقع سببا لقيام تعارض مع نظريته فى الأتراكسيا؛ ذلك لأنه لم يتركها بغير قيود أو تنظيم بل عنى بتفسيرها تفسيرا عقليا . ففى رأيه أنه من الطبيعى للكائن الحى أن يسعى إلى طلب ما يسبب له اللذة وأن يهرب من كل ما يسبب له الألم وذلك بطريقة تلقائية لا تحتاج لبرهان . لكن السعادة لاتتم للانسان الا بالحكمة والتعقل وبالفضيلة خاصة فضيلة الأمانة والعدالة لذلك فاللذة تقاس دائما بما يترتب عليها من نتائج ومن هنا فقد قسم أبيقور اللذات إلى ما هو طبيعى وضرورى للانسان وهذا النوع قد ينجم عن عدم اشباعه ألم ومن قبيل هذا النوع الأكل والنوم ثم يلى هذا النوع نوع آخر طبيعى ولكنه ليس ضروريا مثل اللذات الحسية ، ثم يليه لذات ليست طبيعية ولا ضرورية . فهى لذات كمالية وهذه ينبغى الزهد فيها ومن قبيل هذا النوع الرغبة فى أكل معين أو ملبس معين .

وكذلك لم يتورط أبيقور فى مادية حسية كالتى قال بها أرستيبوس وأتباعه القورينائيون يقول ديوجين لايرتوس بهذا الصدد ، ان القورينائيين قد ذهبوا إلى القول بأن آلام الجسد أشنع من آلام النفس أما بيقور فقد ذهب الى عكس ما يقولون لأنه قال بأن آلام النفس أشنع . ذلك لأنها تتعلق بالحاضر والماضى والمستقبل على السواء . ومعنى هذا أن اللذة عند أبيقور كانت أقرب إلى الخلو من الألم الجسمانى aponia وأنها لا تتعارض مع حالة الخلو من الهموم التى أطلق عليها اسم الأتراكسيا ataraxia .

أما بلوغ الأتراكسيا فهى بالقضاء على تلك المخاوف التى تغمر النفس الأنسانية بالقلق الدائم وعلى رأس هذه المخاوف خوف الموت يقول فى رسالته إلى مينيكايوس : لتعود نفسك على القول بأن الموت ليس شيئا يتعلق بنا ذلك لأن الخير والشر لا يوجدان الا فى احساسنا والموت هو فقدان هذا الاحساس فهو لا شىء بالنسبة لنا ما دمنا لا نحس معه بشىء ومعرفة هذه الحقيقة تتيح لنا أن ننعم بهذه الحياة الفانية .

كذلك أخذ على عاتقه مهمة تحرير عقول الناس من المعتقدات الخاطئة عن الآلهة وما يسببه الخوف من عقابها من آلام للبشر . فيقول : " من الواضح أن

الآلهة موجودة وأنها خالدة وسعيدة ولكنها ليست بالصورة التى يتخيلها عنها العامة"(*) .

ويشرح لوكريتيوس رأى أبيقور فى هذا الموضوع فيقول : : من غير المعقول ما يقال ياممبوس من أن الآلهة قد رتبت الطبيعة بحيث تفيد الانسان وأن لها بموجب هذا حق الطاعة عليه والخضوع لها إذ ما الفائدة التى تعود عليها من هذا الاعتراف بالجميل من جانب البشر ؟ " .

وعلى هذا النحو مضى أبيقور فى تأكيد رأيه فى أنه لا يوجد هناك قدر ولا قوة تضمر للانسان شرا أو خيرا . فالعالم نفسه قد وجد من تلاقى ذرات لا نهائية العدد تجوب خلاءا لا نهائيا منذ الأزل . واعتقد فى حرية ارادة الانسان واستطاع أن يجد أساسا فى نظريته الطبيعية حين ذهب إلى أن حركة الذرات فى الخلاء تتعرض لظروف مصادفة فيحدث فيها انحراف مفاجىء غير متوقع فأفسح بهذا التفسير مجال القول بكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على ارادة الانسان التى جعل لها حرية مطلقة وحررها من أى قدرية أو جبرية مصدرها قوة أخرى تسمو على قدرة الانسان .

ولقد كان رأيه هذا عن الآلهة نتجية ضرورية لفلسته الطبيعية المعارضة لعلم الطبيعة عند أفلاطون وما جاء به التألية الأفلاطونى من نظرية تقول بوجود نفس كلية لها فضل تنظيم الكون وتوجيهه بارادة تعلو على ارادة الانسان ، لذلك رجع أبيقور للطبيعة الأيونية السابقة على سقراط وخاصة لعلم الطبيعة الذرية عن ديمقريطس لالغائه القول بأى قوى محركة خارجية توجه الكون أو توجه ارادة الناس إذ وجد فى هذا التفسير الطبيعى أساسا لتمسكه بحرية الانسان المطلقة من أى مصير او قدر مسبق لا اختيار له فيه .

ولكن لذا كان أبيقور قد سلب الآلهة كل ما يمكن أن ينسب لها من عناية أو قدرة أو توجيه للعامل والحياة الانسانية فلم أبقى على وجودها ؟ لعل المبرر الوحيد الذى يمكن أن يكون قد دفعه إلى تأكيد وجودها هو أن البشر جميعا قد اتفقوا على وجود الآلهة ولديهم عنها فكرة وما يحدث لنا من أفكار لابد ناتج عن حقيقة موجودة ولوكريتيوس نفسه يصورها على أنها أجسام ضخمة وعلى هيئة البشر ولكنها ليست من باب المرئيات بل من المدركات العقلية فهى تعرف بالذهن ويفسرها شيشرون

(*) انظر رسالة إلى مينيكايوس

فى معرض حديثه عن طبيعة الآلهة عند الأبيقوريين [٨] بأنها لم تكن ذات صلابة لأنها ليست من باب المركبات الذرية لأن هذه المركبات تتعرض للانحلال ، ولكنه تصورها ذات هيئة ثابتة تستمد مادتها من معين لا ينفذ غير أن وجود الآلهة على هذا النحو المسلوب القدرة يدعو أيضا للتساؤل ولعل أبيقور أراد أن يقدم بفكرته هذه عن الآلهة صورة ونموذجا للكائنات ذات السعادة الكاملة والخلود التام التى لا يشغلها شاغل أو يعكر صفوها أى هم من الهموم وذلك لكى تكون مثلا أعلى يحتذيه ويتأمله الفيلسوف الساعى إلى بلوغ سعادة الخلو من الهموم سعادة الأتراكسيا كما قد سماها .

وليس تصور أبيقور هذا للآلهة بغريب عن الشعور السائد فى عصره بل هو يعكس تماما ما ساد المجتمع اليونانى بعد موت الاسكندر من تغير كبير فى القيم المتوارثة فانهيار نظام المدن اليونانية القديمة أمام جيوش الاسكندر وخلفائه فى العصر الهلنستى قد أدى بدوره إلى انهيار كل القيم المرتبطة بها حتى آلهتها وحماتها بدت باهتة اللون مسلوبة القوة بجانب أبطال التاريخ الذين حطموا المدن وهزموا آلهتها ولم يكن أبيقور وحده المعبر عن هذا الشعور اللامبالى نحو الآلهة بل لعل ميناندر الكاتب المسرحى الكبير ومعاصر أبيقور قد عبر عن نفس هذه الفكرة فى مسرحيته المعروفة باسم التحكيم Arbitration إذ يقول فيها على لسان عبد يدعى أونيسيموس فكروا كم يوجد فى هذا العالم من مدن وكم يوجد فى كل مدينة من قوم . أتظنون الآلهة تعنى بهموم كل هؤلاء .. انها لتبدو حياة غير لائقة بالآلهة [٩] .

ولعل هذا هو السبب الذى دفع أيضا بديمستينيس الخطيب ان يسخر من الاسكندر الأكبر فى ادعائه بأنه ابن الاله آمون فيعلق قائلا ليلقب بابن زيوس أو بوزايدون ان أعجبه ذلك !

---

(٨) Cicero .De Natura Deorum. II

(٩) A. J. Fastugiére, Personal Religion among the Greeks. University of California Press, Berkeley, 1960

الفصل الرابع

الفلسفة الرواقية

بعد الغزو المقدونى لبلاد اليونان بقيت أثينا مركزا للفلسفة اليونانية ، غير أن أكثر فلاسفتها لم يكونوا أثينيين ولا حتى من بلاد اليونان فأكثر الرواقيين المعروفين فى القرن الثالث ق.م . كانوا من عناصر أخرى غير يونانية ، فزينون مؤسس الرواقية من أصل فينيقى وكريزيبوس ثانى مؤسسيها من صقلية ، كذلك كان أكثر أتباع المدرسة . ولم تكن مدنهم التى نشأوا فيها ذات تراث فلسفى ولم يكونوا بالتالى يحسون بشعور المواطنين الأصليين للمدن اليونانية ذات التراث الفلسفى القديم ومن هنا يمكن أن نفهم سر عدم مبالاتهم لسياسة استقلال المدن اليونانية التى دافع عنها أفلاطون وأرسطو ، بل لعل فى هذا تفسيرا لتأييدهم حكام الممالك الكبرى منذ الاسكندر المقدونى ٣٢٣ ق.م . حتى تدخل روما فى سياسة العالم اليونانى حول عام ٢٠٥ ق.م . فقد كان هؤلاء الحكام يرون فى تعاليم هؤلاء الفلاسفة قوة معنوية وتأييدا وتأثيرا فى رعاياهم لا يمكن إغفاله فقربوهم واعتنقوا مذاهبهم ومن أمثلة ذلك انتيجونوس جوناتوس Antigonus - Gonatus خليفة الاسكندر على مقدونيا وبلاد اليونان ومؤسس أسرة الانتجونيدس Antigonides الذى كان من المعجبين بزينون وهو الذى أمر ببناء قبر له من السيراميك بعد موته . بل لعل دكتاتورية الأباطرة الرومان كثيرا ما تطلبتها لكثرة ضحاياهم ومنهم فلاسفة من أعظم الرواقيين مثل سنيكا [1] .

ونحن لا نعرف تاريخ الرواقية عند تأسيسها الا بطريقة غير مباشرة من مؤلفات فلاسفة العصر الرومانى . فقد انتسب إلى الفلسفة الرواقية كثير من الفلاسفة يمكن أن نقسمهم إلى ثلاثة عصور ، فلاسفة العصر القديم الذين قدموا

---

(١) يقول جلبرت مورى لقد أعلن كل خلفاء الاسكندر تقريبا، بل لنا أن نقول ان كل الملوك الرئيسيين فى الاجيال التى جائت بعد زينون قد أعلنوا أنفسهم رواقيين . ص ٤٠١ ، تاريخ الفسفة الغربية لبرتراند رسل – الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود .

الرواقية اليونانية ثم ظهر فى القرنين الثانى والأول ق.م . شخصيات يرجع اليها الفضل فى ادخال هذه الفلسفة إلى العالم الرومانى وهم الذين قدموا الرواقية الوسطة أما ثالث عصور الفلسفة الرواقية فهو العصر الرومانى وذلك من القرن الأول حتى عام ٥٢٩ وهو الوقت الذى أغلقت فيه المدراس اليونانية .

أما الرواقية القديمة فتنتسب إلى زينون الذى ولد بمدينة كيتيوم بقبرص (٣٣٦-٢٦٤) وكان من أصل فينيقى واتصف بطول القامة مع نحافتها وكان أسمر البشرة فكانوا يلقبونه بالنخلة المصرية وضرب أروع الأمثلة للقناعة فكان يقال : فى قناعة زينون . وقد تعلم الفلسفة على أقراطيس الكلبى واستلبون الميجارى وتأثر بطبيعيات هرقليطس ونظريته فى النار وأنها جوهر الوجود الدائم التغير ، وقد أخذ أيضا بفكرة الاحتراق الكونى ثم عودة الدورة الكونية من جديد وهى فكرة العود الأبدى التى قال بها انبادوقليس واعتقد فيها نيتشه فى العصر الحديث.

وقد بدأ زينون الفلسفة فى سن الثلاثين ويقال انه عاش ثمانية وتسعين عاما وعلم فى الرواق المنقوش Stoa Poikile الذى تنتسب إليه الرواقية ، وكان أبيقور قد بدأ تعليمه بالحديقة قبل بدء تدريس زينون فى هذا الرواق ويقال انه كان يتمشى فى الرواق أثناء القاء دروسه وكانت له مؤلفات فقدت كلها لم يبق سوى عناوينها التى يذكر منها ديوجين لايرتوس فى الحياة وفقا للطبيعة وفى الانفعالات وفى الواجب والقانون والتربية اليونانية ومذكرات أقراطيس . وعلى الرغم من نزعة زينون العقلية واعتقاده بأهمية الاحساس وماهيته فى الطبيعة الا أنه كان يتخذ أسلوب الشرقى أو صاحب الرسالة التى يبغى من سامعيه التسليم بها والايمان به وقد كرمه الأثينيون كل التكريم وأمر أنتيجونوس حاكم مقدونيا ببناء تمثال له من البرونز .

وقد خلف زينون على المدرسة كليانتس Cleanthes ٣٠٤-٢٣٢ ق.م . الذى ولد بمدينة أسوس وكان يعمل مصارعا قبل اشتغاله بالفلسفة وقد اضطره الفقر الشديد إلى الاعمال المضنية ليوفر مصاريف استماعه لدروس زينون فقد كان يسقى الحدائق ويخبز العيش وقد وصفه زينون بأنه مثل اللوح الصلب يكتب عليه بصعوبه ولكنه يحتفظ بالكتابة التى تحفر عليه طويلا وأعجب به لفضائله وأخلاقه السامية وعهد إليه أن يخلفه على المدسة ولكنه كان بطىء الفهم ولم يكن بارعا فى

الجدل أو فى الرد على أعداء المدرسة لذلك كانوا يطلقون عليه اسم " الحمار " ولم يكن يغضب لهذا ويقول انه أقدر الجميع على حمل بردعة زينون ، وله قصيدة مشهورة وجهها إلى زيوس لخص فيها أهم مبادىء الطبيعة والأخلاق وفيها أيضا نغمة صوفية تخلع على رواقيته مسحة التدين العميق .

يقول فى هذه القصيدة :

تحية لك أعظم الخالدين ، أيا زيوس ايها المعبود بالف اسم .. على كل مخلوق أن يصلى لك ... فهذا العالم الكبير الذى يدور حول الأرض يتحرك بارادتك ويطيع أوامرك أيها الاله الرحيم كل شىء يحدث بمقدرتك ولا شىء يحدث فى السماء الأثيرية ولا فى البحر الا بقدرتك " .

أما ثالث فلاسفة الرواقية القديمة فهو كريزيبوس Chrysippe (٢٨٢-٢٠٤ ق.م .) الذى ولد بدينة صول Tarse . واشتهر بمهارته الفائقة فى الجدل وبلغت مؤلفاته ما يفوق سبعمائة مؤلف لم يوجد منها سوى عناوينها وقال القدماء لو لم يوجد كريزيبوس ما وجدت الرواقية فهو موضح المذهب الرواقى المدافع عنه ضد جميع المعارضين ويعتبر المؤسس الثانى للمدرسة . وقد نسبت إليهم جميعا فلسفة واحدة اتفقوا على خطوطها العامة ومبادئها الرئيسية غير أن صراعها مع المدارس الأخرى وخاصة المشائية والأكاديمية قد قلل إلى حد كبير من نزعتها التيقنية الدجماطيقية فى عصرها الوسيط فنجد مثلا بوئثيوس من صيدون Boéthius of Sidon حول ١١٩ ق.م . يقترب من رأى المشائين فى نظرية الله فيجعله مفارقا للعالم ومكونا من الأثير ولم يوافق على فكرة الاحتراق الكلى والعود الأبدى وقال بنظرية أبدية العالم كذلك خفف من مثالية الفلسفة الرواقية وإتجاهها إلى " الأباثيا " ومال إلى القول بضرورة المشاركة والتعاون بين المواطنين فطوع مذهبه الأخلاقى لظروف الحياة الاجتماعية لكى يناسب العقلية الرومانية التى كان على صلة بها إذ

قضى فترة طويلة من حياته فى روما وكان له تلاميذ من بينهم سكيبيو الأصغر [٢]، والمؤرخ اليونانى بوليبيوس Polybius.

وأعظم تلاميذ بوئثيوس هو بوزيدونيوس Posidonius of Apamea من أباميا (١٣٥-٥١ ق.م .) وقد قضى فترة طويلة من حياته فى رحلات علمية أتاحت له فى النهاية الاحاطة بدائرة معارف عصره فقد قام برحلات عديدة إلى مصر وبلاد النوبة وأسبانيا وانتهى به المطاف إلى رودس حيث التقى بشيشرون وزاره بومبى ليعبر عن تكريمه للعلم الهلنستى فى شخصه . وكان على صلة وثيقة بكبار شخصيات روما ويعد فى الواقع أعظم عقلية موسوعية ظهرت بعد أرسطو وانصرفت عنايته للعلوم الطبيعية من طبيعة وفلك وجغرافيا إلى جانب عنايته بالفلسفة والتاريخ غير أن الاتجاه للغيبيات وخلط العلم بالأسرار يتضح بشكل جلى فى مذهبه ، وهو أمر لم يسلم منه العلم على الاطلاق طوال العصر الهلنستى. ومن أهم نظرياته فى الطبيعيات اعتباره الشمس مصدرا لقوة الحياة فى الوجود وتقسيمه العالم إلى قسمين رئيسين : العالم السماوى الخالد وهو فوق فلك القمر والعالم الأرضى الفانى ، والذى يحيا بقوة العالم السماوى ، وقد أنزل الانسان منزلة وسطى بين العالمين لأنه يجمع بين العنصر السماوى الخالد لما فيه من نفس عاقلة ، وبين العالم الفانى لوجوده فى جسم مادى . وقال بوجود كائنات روحانية كثيرة تملأ الهواء وتصدر عن الشمس الاله الذى لا شكل له ولكنه يمكن أن يتخذ كل الأشكال. واعتقد بوزيدنيوس فى التنبؤ بالغيب وأنواع الكهانة والعرافة الشائعة فى عصره وله آراء اخرى كثيرة فى علم النفس تأثر فيها بأرسطو وأفلاطون واضافات كثيرة عن شكل الأرض والجغرافيا ونشأة الحضارة الانسانية والديانات المختلفة والتاريخ الانسانى وكان بحق من أبرز الفلاسفة الموفقين بين المشائية والرواقية وأكثرهم تأثيرا فيما بعد خاصة فى الأفلاطونية الجديدة والعصور الوسطى .

أما عن أعظم شخصيات العصر الرومانى فهم ثلاثة سنيكا الوزير وأبكتيتوس العبد وماركوس أوريلوس وقد عاشوا فى القرنين الأولين للميلاد ، اما

---

(٢) يعرف أيضا باسم سكيبيو الأفريقى (١٨٥-١٢٩) قنصل رومانى انتصر على قرطاجنة وغزا أسبانيا ويعد من أهم رعاة الثقافة اليونانية .

عن سنيكا (٤-٦٥) فقد ولد بقرطبة ثم قدم روما هو واخوته ومن بينهم جوليوس جاليو الذى تولى منصب القضاء وحكم بالافراج عن القديس بولس عندما ادعى عليه اليهود وقد عاصر سنيكا أكثر أباطرة الرومان جنونا وظلما كاليجولا وكلوديوس ونيرون . ونفاه الأمبراطور كلوديوس إلى كورسيكا بعد فضيحة أخلاقية إذ اتهمته مسالينا المتهتكة بالزنى لكن استدعته أجربينا من منفاه لتربية ابنها نيرون الذى حكم ما بين عامى (٥٤-٦١م) وكان نيرون فى الحادية عشرة حين اتصل بسنيكا ولم تفلح جهود المربى فى تقويم طبعه الحاد المتقلب وفى النهاية انتهى الأمر بأن وجهت له تهمة المؤامرة السياسية وأذن له نيرون بالانتحار فقطع شريانه بنفسه وترك رسائل إلى صديقه لوقليوس تعد من أحسن ما كتب . وقد مال سنيكا إلى تأكيد الثنائية الأفلاطونية بين النفس والجسد وتغلب المحبه بين البشر مما يظهر نوعا من التأثر بروحانية معاصره بولس الرسول .

أما ابكتيتوس Epictetus فقد ولد بهيرابوليس بأسيا الصغرى وعاش ما بين عامى ٥٠-١٣٨ وأرسل إلى روما وصار عبدا لأبافرويت معتوق نيرون ويقال أن سيده اراد يوما أن يلهو فأخذ يلوى ساقه فلم يفعل أبكتيتوس أكثر من أن نبهه قائلا انك ستكسر ساقى فاستمر السيد فى لهوه حتى كسرت الساق فلم يزد أبكتيتوس عن قوله " ألم أخبرك أنك ستكسر ساقى ! ".

وقد شغف بفلسفة موزنيوس روفوس الذى كان فيلسوفا رواقيا وعلم الفلسفة فى عصر نيرون وتعلم أبيكتيتوس المذهب الرواقى على يديه . ولما تحرر من الرق هاجر إلى بلاد اليونان بعد ان أصدر الامبراطور دومتيان Domitian أمرا بطرد الفلاسفة من ايطاليا عام ٩١م . وفى بلاد اليونان ذاعت شهرته وقد قصد دروسه جمهور كبير ولم يدون أبكتيتوس بنفسه آراءه الفلسفية وانما دونها تلميذه فلافيوس أرانوس الذى جمع دروسه فى كتاب لم يبق منه سوى الأبواب الأربعة الأولى ومنه جمعت فى ملخص سمى المحصل encheirdion Manuel .

أما ماركوس أوريلوس فقد ولد بروما عام ١٢١م وتبناه الامبراطور أنطونينوس وخلفه وصار امبراطورا فى الأربعين من عمره وقضى معظم حياته فى اخماد الفتن السياسية والحروب ويعتقد فى أخوة البشر واتصال الألوهية بالعالم

والبشر ومات بالطاعون فى فيينا عام ١٨٠ وترك مؤلفه التاملات (eis éauton) وبموت ماركوس أوريلوس ينتهى أشهر رجال الفلسفة الرواقية التى كان لها أعظم تأثير فيما بعد خاصة فى أخلاق المسيحية والاسلام وتركت آثارا بعيدة امتدت حتى الفلسفة الحديثة حيث يظهر هذا بوجه خاص فى الأخلاق عند اسبينوزا ولايبنتز وكانت (٣).

أما القرن الثالث الميلادى فقد أتى الامبراطورية الرومانية بأوخم الكوارث. فقد زاد تدخل الجيش فى الادارة وفى تولية الأباطرة . وظهر تكاسله عن رد غزوات البرابرة القادمين من الشمال والشرق ، فانقسمت الامبراطورية الرومانية إلى جزء شرقى وجزء غربى . ولم تستطع المدارس الفلسفية المعروفة من رواقية أو أبيقورية أو مشائية أو أكاديمية أن تأتى بجديد بعد ماركوس أوريلوس , ولم يبق للفلسفة من مجال الا فى الأفلاطونية الجديدة ، وفلاسفتها لم يكونوا من نبت روما وحدها . وقد ندر تعلم اليونانية فى القسم الغربى من الامبراطورية كما لم يعد للاتينية بعد قسطنطين فى الجزء الشرقى من أهمية سوى فى القانون ونظم الجيش- ولعل السبب فى اندثار الحضارة والفكر هو تسرب العناصر السيئة والبربرية فى الجيش وعدم اهتمامها بالثقافة . وعلى العكس من ذلك زاد تغلغل الديانات غير الهلينية وزاد الايمان بالخرافة والغيبيات .

وكما أتت فتوحات الاسكندر للعالم اليونانى بكثير من نحل الشرق ، ودياناته ، أتت فتوحات روما إلى العالم الغربى بفيض كبير من هذه الديانات . واشتهر فى هذا العصر كثير من الدجالين والسحرة والعرافين ، بل وصل الأمر إلى تولية العرش للامبراطور هليوجبالوس Heliogabalus (٢١٨-٢٢٢م) الذى كان كاهنا سوريا من عبدة الشمس وأرسلت صورته إلى روما كما جاء وصفها عند جيبون Gibbon (٤) ملونة بألوان ملابسه ووجه مزين بالوان التجميل . وأدخل إلى روما عبادات الشرق (٥)

---

(٣) انظر الباب الرابع من كتاب الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين طبعة القاهرة ١٩٤٥ .

(٤) هو أدوارد جيبون مؤلف " انحلال وسقوط الامبراطورية الرومانية " .

(٥) B. Russell, History of Western Philosophy London 1947. p. 303 .

هذا من الناحية التاريخية أما من الناحية الموضوعية فقد سادت هذه الفلسفة الرواقية خاصة فى عصرها المتأخر نزعة توفيق بين المذاهب اليونانية المعاصرة لها أو السابقة عليها على السواء . وأول ما يمكن أن نلاحظه بهذا الصدد هو اتفاقها مع معاصرتها الفلسفية الأبيقورية فى تحديد الغاية من الفلسفة . فقد كانت الغاية عند كليهما هى تحديد المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الانسان ليصل إلى السعادة غير أنهما انتهيا إلى نظريات على طرفى نقيض فى تفسيرهما لحقيقة الوجود. فعلى الرغم من نزعتهما المادية ، الا أن الأبيقورية قد قسمت المادة إلى الذرة اللامنقسمة وافترضت وجود الخلاء وأخرجت الآلهة خارج العالم وقالت بعدد لا نهائى من الاكوان التى تتكون بالمصادفة وبطريقة آلية . أما الرواقية فقد أخذت على العكس من ذلك بالنزعة الحيوية Vitalisme التى تفترض وجود نفس وعقل مدبر للكون الواحد الذى لايوجد به خلاء ويهدف فى حركته إلى تحقيق غاية معقولة مرسومة .

وكانت المدرسة الكلبية من أكثر المدارس السقراطية تأثيرا على الفلسفية الرواقية فقد كانت الكلبية تجد فى سقراط مثلها الأعلى ، ووضع انتستين الكلبى مذهبا فى الأخلاق مرتبطا كل الارتباط بمنطق الميجاريين الذى يعتمد على مبدأ الذاتية وبمقتضاه تظل التصورات منعزلة عن بعضها ويستحيل قيام علاقات بينها· أى تظل الماهيات منفردة وغير منقسمه ولا يمكن تحليلها فى تعريف يبين عناصرها، كذلك يستحيل اتصالها بغيرها ومن ثم يستحيل بالتالى الحكم المنطقى، واذا طبقنا هذا المنطق على ماهية الانسان فاننا ننتهى إلى ذاته المفردة خالصة نقية من أى شىء ، ثم يستحيل بعد ذلك اضافة أى صفة أخرى إلى ماهيته أو اختلاط جوهره بأى طبيعة أخرى غريبة عنه ، ومن ثم يرفض الغنى والترف واللذة ومظاهر الشرف والحب لأنها كلها أشياء غريبة عن طبيعة الانسان لا يمكن اضافتها إليه ، وهذه الأخلاق الكلبية التى تجرد الانسان من كل شىء سوى ذاته والتى تجعله كافيا لنفسه عن كل شىء autarkia هى أيضا التى سوف تدخل فى تكوين الحكيم الرواقى.

وتأثر الفلسفة الرواقية بالأفلاطونية واضح فى نظريتهم الطبيعية والأخلاقية فالكون الذى تصوره أفلاطون فى تيماوس على أنه كائن حى فيه نفس وعقل لا

تجرى الحوادث فيه بطريقة عشوائية وانما على أساس خطة وتدبير الهى قد انتهى إلى نظرية تفسر اتباع الطبيعة على أنه اتباع للعقل والتدبير الالهى كما تذهب الرواقية . كذلك قدمت شخصية سقراط كما وصفت فى المحاورات الأفلاطونية مثلا للرواقيين يحتذون به فقد أعجب الرواقيون بقوة احتماله البدنية التى كانت تصل إلى حد المشى حافيا على الثلوج وقوة احتماله المعنوية وشجاعته التى كانت تصل به إلى حد التجول فى المعارك كما لو كان يتجول فى أسواق أثينا وثباته للموت وعزوفه عن الهرب احتراما لقانون البلاد .

وكانت من جهة أخرى شخصية الحكيم التى جاء وصفها فى محاورات الجمهورية وجورجياس وما يجب أن يكون عليه من زهد فى ماديات الحياة الزائفة واكتفاء بفضيلته وتعال عما يجرى وراءه العامة واتزان ، كلها بوادر أولى استقت منها الرواقية مثلها الاعلى لحياة الحكمة التى يجب أن يكون عليها الفيلسوف، غير أن هدف أفلاطون كان يرمى إلى اعداد الحكيم لحياة مدنية مثالية يحيا فيها مع الآلهة . أما الرواقيون فقد كانوا يهدفون إلى الحياة فى مجتمع بشرى يضم الناس جميعا على هذه الأرض ، ولعلهم لم يعرفوا أفلاطون الا عن طريق سقراط الذى أثر فيهم كما أثر فى الفلسفة الكلبية تأثيرا كبيرا.

وعلى الرغم من التقاء الرواقية بالتيار السقراطى الافلاطونى فى نزعتهما العقلية ، الا أنه يمكن التمييز بين النزعة العقلية الرواقية Rationalisme وبين النزعة الفكرية Iintellecualism عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فالعقل فى الرواقية لم يكن الا وجها آخر للحس فى حين كان الديالكتيك عند أفلاطون يفترض التمييز الكامل بينهما بحيث يعلو المعقول على المحسوس . أما فى الرواقية فقد كان العقل دائماً مباطنا للاحساس وقد ترتب على ذلك توحيد الرواقية بين الوجود المادى والجوهر الروحى.

وعلى العموم يمكن أن ننسب للرواقيين نظرية فى المعرفة ونظرية فى الطبيعة ونظرية فى الأخلاق . وذلك أنهم قسموا الفلسفة إلى هذه الفروع الثلاثة من المعرفة وان اختلفوا قليلا أو كثيرا فى ترتيبهم لأهمية كل فرع من هذه الفروع وطريقة تعلمها فشبه بعضهم الفلسفة بالكائن الحى ، العظام فيه هى المنطق واللحم

هو الأخلاق والنفس هى الطبيعة وشبهها البعض الآخر بالبيضة قشرتها المنطق وبياضها الأخلاق وصفارها الطبيعة ويرى بعضهم انها بستان المنطق سوره والطبيعة أشجاره والأخلاق ثماره وأكثرهم أكد أن الأخلاق هى الجزء الأكثر اهمية وذهب البعض إلى القول بأن المنطق والطبيعة لا قيمة لهما الا بقدر ما يوضحان لنا من الأخلاق فيقول أرستون الأقرع Ariston le Chauve إن المنطق يعوق قدرتنا والطبيعة لا تهمنا وقالوا أيضا ان براهين الجدل أشبه بخيوط العنكبوت فيها فن ولكن لا فائدة منها.

نظرية المعرفة والمنطق عن الرواقيين :

أخذ الواقيون بنظرية حسية فى المعرفة اذ تصوروا الذهن كالصفحة البيضاء تأتيها الانطباعات الحسية من الخارج فتنقش فيها كالختم على الشمع فتحدث التصورات او التمثلات (Representation) غير أن العقل والارادة يسرعان إلى التصور فيحكمان عليه ويسمى حكما أو تصديقا فان كان التصديق مؤيدا للتصور بحيث يصل إلى يقين بمطابقة التصور لموضوعه كان هذا أول مراحل اليقين الذى يوجد فيما يسمونه بالتصور المحيط Katalepsis فاذا بلغ اليقين أعلى مراتبه بحيث تنظم المعلومات كلها فى نسق واحد مترابط بلغنا مرتبة العلم الذى لا يتحقق الا عند الحكيم . وهذه المراتب الاربع للمعرفة قد بسطها زينون للناس اذ شبه التصور باليد المبسوطة فاذا ارتقى درجة شبه التصديق باليد حين تنثنى الأصابع ثم حين يصل إلى الادراك فى التصور المحيط يطبق الكف فاذا وصل إلى مرحلة العلم قبض بيده اليسرى على كفه اليمنى.

كذلك قال الرواقيون بوجود معان شائعة بين الناس جميعا أو مبادىء تساعد الانسان فى الحكم أصلها ايضا من الاحساسات ولكنها متوارثة لأنها تنشأ مبكرا وبطريقة طبيعية وسابقة على باقى الأفكار ، وهذه المعانى شائعة.

وعلى أساس هذه النظرية فى المعرفة أقام الرواقيون منطقا تجريبيا اذا قيس بمنطق أفلاطون وأرسطو بحيث جعلوا نقطة البدء فيه هى الحوادث والوقائع الجزئية والبحث فى الروابط بينهما وليس اقامة علاقة تضمن للماهيات inclusion

بين بعضها والبعض الآخر كما ذهب أرسطو وكذلك اعتبر الرواقيون المنطق جزءا من اجزاء الفلسفة وليس مدخلا ولا آلة لها كما اعتبره أرسطو وشراحه .

ويشمل المنطق عندهم الخطابة وهى الحديث المرسل والديالكتيك وهو نظرية الحديث المنقسم إلى أسئلة وإجابات أى الحوار، وقد درسوا تحت عنوان الديالكتك الموضوعات التى سبق لأرسطو دراستها فناقشوا نظرية التعريف والمقولات والأحكام والأقيسة.

ولما كان الفكر عندهم ليس سوى حديث قد يكون باطنيا أو خارجيا فقد عنوا بالتفرقة بين التعبير أو الرموز التى يدل بها على شيء To semainon ودرسوا تحت هذه النظرية الشعر والموسيقى ، وبين المعبر عنه أو المعنى To semainomenon ودرسوا تحت هذا العنوان كل ما سبق دراسته فى المنطق الصورى .

أما فيما يتعلق بالمقولات الأرسطية التى كان عددها عشرا فقد اختصروها إلى أربع هى :

١- الموضوع (أو الحامل أو المادة أو الموجود) Hupokeimenon

٢- الصفة (أو تعيين الموجود وصورته) Poion

٣- الحال (أى صفة الذاتية) Pôs Echon

٤- صفته النسبية (أو نسبته) Pros Ti

والمقولتان الأوليتان تكونان الجوهر ، أما الأخريتان فهما صفتان عارضتان بالنسبة له . وعلى العموم فأن منطقهم التجريبى لم يكن يتبع نظريات أرسطو فى تعريف الجزئى بارجاعه إلى نوع أو جنس قريب ، وانما ذهبوا إلى أن الأجناس والأنواع لا وجود لها خارج الذهن ولذلك فقد اعتبروا من الفلاسفة الاسميين بسبب موقفهم هذا من مشكلة الكليات.

وقد ترتب على هذه النظرية فى التعريف رأيهم الخاص فى القضايا التى لم تعد تستخدم فى اسناد ماهية إلى أخرى كما سار المنطق الأرسطى ، وتلافوا مشكلة تداخل الماهيات التى أثارها الفلاسفة الشكاك والميجاريون.

وكذلك صار موضوع القضية دائما جزئيا معينا مثل - هذا أو سقراط ، أو بعض التلاميذ ، أما المحمول فهو حدث أو فعل يصف هذا الموضوع مثل يتكلم فالقضية هى العبارة الدالة على صدور فعل من فاعل وليست تقرير نسبة أو علاقة بين معنيين .

غير أنهم عنوا بوجه خاص بالقضايا المركبة أو الشرطية التى تربط بين مقدم antécedant وبين التالى Consequent لأنها أكثر تعبيرا عن ارتباط وقائع بين بعضها وبعض (أى أدل على الحقيقة الواقعة).

كذلك لم يعتنوا الا بالأقيسة الشرطية التى تستخرج النتيجة من قضية شرطية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر فيها عن كل بقضية حمليه . وكذلك فقد صارت النماذج الخاصة بالأقيسة عندهم خمسة لوجود خمسة أنواع من القضايا الشرطية :

١- قياس المقدمة الكبرى فيه شرطية اذا سطعت الشمس فالنهار موجود conjonctif : الشمس ساطعة.

اذن النهار موجود

٢- المقدمة الكبرى شرطية منفصلة اما أن النهار طالع أو الليل مخيم disjonetif : والنهار طالع

اذن ليس الليل مخيما

٣- المقدمة الكبرى سببية Causal : لأن ، من حيث أن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكنها ليست طالعة
اذن فالنهار ليس موجودا

٤- المقدمة الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض
ليس صحيحا أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً (لكن أفلاطون قد مات) اذن ليس صحيحا أن يكون أفلاطون حيا.

٥- المقدمة الكبرى قضية فيها مفاضلة
: كلما كان النور أكثر كانت الظلمة أقل والنور أكثر أذن فالظلمة أقل.

نظرية الطبيعة عند الرواقيين :

ترتب على نظريتهم الحسية فى المعرفة ونزعتهم العلمية نظرية مادية ديناميكية تنتهى إلى وحدة الوجود الطبيعية .

وتعريف الوجود عندهم هو ما يقبل الفعل والانفعال ويترتب على هذا التعريف أن الوجود كله جسماني . حتى العقل ما دام يؤثر ويتأثر بالأجسام فلابد أن يكون أيضا جسمانيا حتى الصفات الأخلاقية : فالخير كما يقول سنيكا جسم لأن له فعلا وتأثيرا فى النفس ، والله والنفس كذلك ماديان فالنفس مادتها نفس عاقل حار ، وهى خليط من الهواء والنار وتتأثر بالجسم وتؤثر فيه ويمكنها الانفصال عنه .

ولما كانت الصفات مادية والوجود الذى يحمل تلك الصفات ماديا كذلك كان لابد من وضع تفسير لكيفية التداخل بين الحامل Substrat وبين الصفات ، ومن هنا نظريتهم فى المداخلة Krasis .

فالأجسام تنتشر فى بعضها انتشارا كليا وتمتزج كامتزاج قطرة الخمر اذا وقعت فى بحر ايجة فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه المحيط الأطلسى.

غير أن فى الأجسام مبدأ سلبيا ومبدأ ايجابيا ، فالمبدأ السلبى منفعل بفعل المبدأ الايجابى الذى هو أشبه بالصورة عند أرسطو أو النفس عن أفلاطون وهذا المبدأ الايجابى هو الذى سموه بالنفس بنوما Pneuma فهو نفس حار يتحرك فى كل الاتجاهات وهو مركب من الهواء والنار ويحدث فى الأشياء حركتين حركة نحو المركز centripète وحركة نحو المحيط centrifuge وينتج عن هذه الحركات توتر مزدوج ، Tonos غير أن هذه البنوما هى حرارة حية بفضلها يحيا الكائن ويتماسك وتكون له وحدة سواء كان جمادا أو نباتا أو حيوانا وهذه البنوما هى أساس نزعتهم الحيوية فى الوجود.

أما عن هذا العالم فقد وجد عندما حول الله ــ الذى كان نارا ـ جزءا من نفسه إلى ماء ثم تميزت فى هذا الماء العناصر الأربعة فعنصران ايجابيان هما الهواء والنار وعنصران سلبيان هما الماء والارض ومن هذه العناصر وجد العالم وليس هناك الا عالم واحد له صورة كروية فهى أكثر الأشكال قبولا للحركة. وليس فى العالم خلاء لأن كل أجزائه مرتبطة ومتداخلة فى تأليف وانسجام تام سواء منها الكائنات والأجرام السماوية أو الموجودات الأرضية ، ويرى معظم الرواقيين ــ ما عدا بنايتيوس الذى أخذ برأى أرسطو فى أبدية العالم ، يرون أن هذا العالم فان وأنه سيأتى عليه وقت يحترق فيه ويعود إلى النار الأزلية ولكن زيوس يعود فيخلق العالم من جديد وهكذا تتوإلى الدورات فى عود أبدى le Retour eternel تتكرر فيه ما سموه بالسنة الكبرى وتتكرر فيها الأحداث نفسها وهذه تجرى أيضا بقانون ضرورى وحتمى ومن هنا فقد جاء اعتقاد الرواقيين فى الضرورة necessité وفى القدر اذ لابد لكل شىء من علة وترتبط كل علة بغيرها فتتسلسل العلل حتى لنجد أبسط الأشياء ترتبط بأعظمها ، والله الذى خلق العالم ليس مفارقا له بل مباطناً له فمنه حدث العالم وإليه يعود وتصوره نفسا وجسما ولكنه أنقى الأجسام جميعا أنه أثير ونار وهواء وهو أيضا عقل مدبر Logos ويكلأ بعنايته كل شىء فى العالم وقد أطلق عليه الاغريق أسماء مختلفة بحسب ما شاهدوه من آثاره فهم تارة يسمونه Dios لانه خالق الحياة ولأن Zeus من Zein أى يحيا ويسمى Athéna من الأثير ai ther وهيرا Héra من الهواء وهفايستوس Hephaistos لانه من النار وبوزايدون Poseidon لأنه يشمل الماء وديميتير Déméter لأنه يتضمن الأرض وحصادها .

غير أن فكرة الرواقية عن الله كانت تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليهم فاله الرواقية مختلف كل الاختلاف عن اله أرسطو الصورة المحضة المفارقة للعالم ذلك الاله السعيد الذى يجهل ما تموج الانسانية والعالم به ولا يؤثر عليها إلا بجاذبيته وجماله وليس له عناية ولا تدبير وكذلك كانت الآلهة الشعبية عند اليونان لها حياتها المستقلة عن حياة البشر ، وان كانت ديانة ديونيسوس قد استطاعت أن تحقق شيئا من التقارب بين الانسان والاله وذلك عن طريق التجربة الصوفية ، الا أن الاله لم يكن ينزل إلى الانسان وانما كان الانسان هو الذى يرتفع إليه ، ولكن اله الرواقية لم يكن فى لامبالاة صورة الصور عند أرسطو أو مثال الخير الأفلاطونى ولا كان أولمبيا ولا ديونيسيا بل كان عقلا يحيا

فى مجتمع البشر ويعنى بأمورهم ويصرفها ، ولم يعد الغريب المتجول خارج العالم بل كان يسرى فى كل أجزائه ويتجلى فى النظام ، والتدبير الذى لا يترك صغيرة ولا كبيرة الا قدرها وعنى بها . ومن هنا فقد جاء ايمانهم بعناية الهية Pronoia واعتقادهم بأن لكل شىء غاية وحكمة فى وجودة حتى البراغيث خلقت لتوقظ الناس من نومهم الثقيل وحتى الشر الذى يبدو فى الظاهر شرا انما وجد لحكمة ما تحقق الخير للكل.

أما عن نظرية الرواقيين فى النفس فتتلخص فى قولهم : انها نفس يدخل فينا عند ولادتنا وبفضل وجودها يوجد الجسم . ويرون أنها تظل باقية بعد الموت إلى وقت الاحتراق الكلى.

ويفسرون الابصار بأنه يحدث عندما يهتز الهواء الموجود بين المتكلم وبين السامع على شكل دوائر متداخلة من الهواء فيصطك بالأذن كما يحدث للمياه الراكدة اذا القى فيها بحجر ، الجزء الرئيسى من النفس يوجد فى القلب ، وفيه تتكون المعقولات والرغبات.

والانفعال حسب رأى زينون هو حركة لاتتفق مع العقل وتعارض الطبيعة ، والانفعالات الرئيسية بحسب رأى هكاتون Hécaton (٦) هى أربعة الألم ، والخوف، والرغبة ، واللذة . فالألم انقباض ليس مصدره العقل بل يحدث فى النفس ومنه تنشأ الغيرة والحزن والغضب ، أما الخوف فهو توقع الشر وعنه تنشأ انفعالات الرعب والتردد والحجل والقلق أما الرغبة أو الشهوة فهى تتجه الى تحقيق ما ليس موجودا ، واللذة ترتبط بالحصول على ما نتمناه.

والارادة هى القوة العاقلة التى تغالب بها هذه الانفعالات ، وقوة الارادة تتطلب الشجاعة والهدوء والمحبة والحرص ، والحكيم هو من يملك الارداة العاقلة وبها يسيطر على انفعالاته.

أما عن مصير النفس فمرتبط بمصير كل شىء فى هذا العالم الطبيعة ، فهى لا تفنى بعد الموت وإنما تتحول إلى شىء آخر ، وتظل فى هذه التحولات فترة معينة حتى تفنى تماماً عند الاحتراق الكلى.

---

(٦) Hécaton, des Passions liv. II.

يقول أبكتيتوس : " ليس هناك فناء تام بل تحولات بين الأشياء والموت ليس شيئاً غير ذلك ، فالكائن الموجود لا يتحول إلى اللاوجود بل يتغير إلى شيء آخر يحتاج العالم إليه . . فإنك لم تولد عندما أردت أنت ذلك ، بل عندما ظهرت حاجة العالم إلى وجودك ".

أما ماركوس أوريلوس فيقول : " لنذكر دائماً قول هرقليطس : إن موت الأرض هو أن تتحول إلى ماء . وموت الماء أن يتحول إلى هواء ، وموت الهواء أن يتحول إلى نار ، وهكذا دواليك ".

ويقول أيضاً : " لا تلعن الموت بل تقبلـه قبولاً حسناً ، ولنعده أمراً تتطلبه الطبيعة . فتحلل وجودنا عملية طبيعية شأنها شأن الشباب والشيخوخة ، والحكيم لا يخاف من الموت بل ينتظره ويعده عملية كسائر عمليات الطبيعة ".

الأخلاق :

احتلت الأخلاق فى المذهب الرواقى أهمية كبرى لم يظفر بمثلها أى بحث من البحوث الأخرى ، بل قد تحولت الرواقية فى العصر الرومانى إلى مذهب فى الأخلاق ، فابكتيتوس كان يرى أن المنطق والطبيعة لا قيمة لهما الا بقدر ما يوضحان الأخلاق ، أما ماركوس أوريلوس فكان يحمد الله أن كفاه عبء البحث فى الطبيعة والمنطق ، وقد اتسعت أبحاث الرواقيين فى الأخلاق للحث فى الغرائز والانفعالات والفضيلة والواجب والخير.

وعلى كل فقد ذهبوا إلى أن الطبيعة قد هدت الحيوان بالغريزة إلى ما يحفظ حياته وإلى اتباع السلوك المناسب له ، أما الانسان فقد أضافت له الطبيعة العقل Logos ، لذلك فقد دارت الأخلاق الرواقية حول هذه القضية الرئيسية فى الأخلاق وهى الحياة وفقا للطبيعة . فبالحياة وفقا للطبيعة تتحقق الفضيلة ويتم الخضوع للقانون العام الذى يسرى على كل شيء فى الوجود.

ومعنى الطبيعة هنا لا يقتصر على طبيعة الانسان فقط ، ولا يعنى الرجوع إلى الحياة البسيطة ولا مجرد البحث عن تحقيق الذات لأنهم عدوا اللذة صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة وهاجموا أنصارها مثل أريستبوس . وأنما تعنى الحياة وفقا للطبيعة عندهم الحياة وفقا للعقل والقانون الذى يسرى على الكون الطبيعى



والحياة الانسانية على السواء ، ويقضى بترابط الموجودات ببعضها ارتباطا ضروريا بحيث تكون لأتفه الأشياء قيمة بالنسبة للكل.

وقد ترتب على هذه الفكرة شعور الرواقيين بارتباط الوجود كله والقول بوحدة الجنس البشرى وأخوة الناس وضرورة التعاطف بينهم Sympathy حتى النجوم كانوا يقولون ان أعينها تتلألا بالدموع مشاركة منها لاحساسات البشر . وقد انتهت هذه الدعوة للأخوة العالمية عند سنيكا إلى الدعوة بحسن معاملة الرقيق والرفق بهم والحث على عتقهم ، غير أنها لم تصل إلى حد الدعوة إلى الغاء نظام الرق تماما ، ولعل مذهب الرواقية عموما ، والذى كان يدعو إلى الخضوع للقدر وقبول الواقع فى سلبية مطلقة ، قد ترتب عليه اعتبار الرق نظاما طبيعيا أكثر مما ترتب عليه عندهم الدعوة للثورة عليه .

وقد كان للرواقية موقف آخر غريب لا يتفق والدعوة إلى مشاركة الناس عواطفهم ، ويتلخص هذا فى قولهم بأنه يجب على الحكيم فى الوقت الذى يأسى فيه لمصائب الناس ويشاركهم أحزانهم فى الظاهر أن يحافظ فى سريرة نفسه على اتزانه وعلى استبعاد الانفعالات أو الأباثيا Apathia وذلك لاقتناعه بأنه على الرغم مما نحسه من حزن يجب أن نعلم أن هذه الكوارث ليست فى ذاتها شرا ، وانما الشر فى أحكامنا عليها بأنها شر ، أو أنه لابد من الحزن لها ، فموت الصديق مثلا ليس فى ذاته شرا وانما حكمنا بأنه مصيبة تستلزم الحزن هو الخطأ ، لذلك كانت الأحكام الخاطئة هى المسئولة عن الانفعالات الخاطئة التى يجب على الحكيم الرواقى أن يتحرر منها ، فالفضيلة ، كما يقول سقراط ، أساسها معرفة ، وأساس العمل الخير هو وعى بأهمية ما يعمله ، فقد يحدث عمل من شخصين ، ولكنه يعتبر خيرا من أحدهما وغير خير من الأخر ، لأن العبرة ليست بالنتيجة ولكن بمدى اتفاق ارادة الفاعل والارداة الكلية ، فحتى أتفه الأعمال اذا صدر عن ارداة ووعى خير كان خيرا ، فمثلا الانتحار على الرغم مما يبدو عليه من منافاة للطبيعة الا أنه يكون جائزا اذا صدر عن حكيم يرى أن بقاءة قد صار منافيا للطبيعة وعلى هذا فالانسان أما أن يكون فاضلا أو غير فاضل لأن الفضيلة كالعلم أما أن توجد، أو لاتوجد ، وهى ان وجدت لا تكون ناقصة ولا متغيرة، فأفعال الحكيم خيرة كلها، كذلك ارادة الانسان كارادة الآلهة لأن نفس الانسان هى جزء من النفس الكلية والارداة الخيرة هى وحدها ما يمكن أن يسمى خيرا ، أما باقى الأشياء الأخرى

كالغنى والصحة والمكانة فكلها أشياء خارجية وهى نسبية متغيرة ، وهى أسياء لا حكم لنا عليها كما يقول ابكتيتوس ، أما الأشياء التى لنا حكم عليها فهى ارادتنا وحكمنا على الاشياء ، وعلمنا وفقا لهذا الحكم الصحيح . يقول : طالما أرى بوضوح ما ينبغى على اتباعة فانى أختاره دائما ، وهذا هو معنى الحياة وفقا للطبيعة لأن الله نفسه قد جعلنى أختار هذه الطريقة ، واذا علمت أنه من المقدر على أن أكون الآن مريضا فسوف أتجه بنفسى نحو المرض.

كذلك يؤكد أنه ليس هناك شيء يملكه الا ارادته ويروى عن بريسكوس هلفيديوس [٧] Priscus Helvidius أن الامبراطور فسبازيان Vespasien بعث إليه برسالة يخبره ألا يذهب إلى مجلس الشيوخ فرد عليه ان فى مقدورك ألا تجعلنى عضوا بمجلس الشيوخ ، لكن ما دمت عضوا به فمن الواجب على أن أذهب إليه فإخبره الامبراطور اذن لتذهب ولا تتكلم فأجابه لا تسألونى رأيى وأنا أسكت فقال: لكن سوف يكون من الضرورى أن نسألك ، فأجاب اذن سيكون من الضرورى أن أجيب بما يبدو لى حقا فقال : ان قلته سوف أقتلك فأجابه : ومتى قلت انى خالد ، انك تؤدى دورك وأنا كذلك.

فما أشبه الانسان عند الرواقيين بممثل يؤدى الدور الذى حدده له القدر فقد يكون فيه عظيما أو فقيرا مريضا أو سليما بائسا أو سعيدا فليؤد الدور وليقبله أيا كانت الأحوال فعلينا أن نحسن أداء الدور اما اختياره فليس من شأننا لذلك فقد انتهت الرواقية إلى التسليم بالقدر وإلى السلبية المطلقة التى ضاقت معها دائرة حرية اختيار الانسان وايمانه بقدرته على اختيار مصيره أو تغيير ووقعت فى خطأ البحث عن الخير والسعادة فى طبيعة الفرد منعزلا عن ظروفه وبيئته فأخطأت فى تقديرها لاسباب وعلل الانسان ، حين أرجعتها إلى ارداة عليا وقدر لا يمكن تعديله أو تغييره . ورغم كل ذلك فقد نجحت فى أن تضم إليها نخبة من العقول الممتازة فى العصر اليونانى الرومانى وكان لها أثر عظيم فى تاريخ الفلسفة من بعد وفى التشريع الرومانى وخاصة فى نظرية القانون الطبيعى ius naturae وقانون الشعوب ius gentinm.

---

(٧) من الرواقيين الذين عارضوا نيرون وحكم الاباطرة وقضى عليه بالاعدام.

الاسكندرية والعقائد السماوية

مقدمة تاريخية :

فتح الاسكندر مصر عام ٣٣٢ ق.م . وقد رحب به المصريون الذين كانوا كارهين لحكم الفرس واستطاع الاسكندر أن يكسب حبهم حين أعلن ولاءه للآلهة المصرية. وزار معبد آمون وحياه الكاهن على أنه ابن الاله وسر الاسكندر لذلك واعتقد أنه ابن زيوس آمون . وقد صمم مدينة الاسكندرية المهندس اليوناني دينوقراطس واتخذها البطالسة عاصمة لهم بدلا من منف . وكانت أبوقير Canopus مكانا يلتمس فيه اللهو حين انصرف البطالسة إلى الترف الزائد والمجون. وقد عنى البطالسة الأول بالناحية العلمية فكونوا مكتبة ضخمة في الاسكندرية كانت تضم قرابة نصف مليون بردية . وقد استعار بطليموس الثالث من مكتبة أثينا أهم مؤلفات الشعراء والفلاسفة اليونان على أن يردها بعد أخذ نسخ منها ولكنه كثيرا ما ماطل في رد الأصول[١].

وفي الاسكندرية وضعت اسس تصنيف العلوم ونقد النصوص ونشطت الرياضة والعلوم . غير أن حكم البطالسة قد تميز عموما بالترف الزائد والرخاء الذى انتهى بهم إلى الاغراق في الفسوق . واتخذ البطالسة لأنفسهم القابا الهية فمنهم المنقذ Soter والخير Eurgetes والاله الظاهر Epiphanus غير أن اغراقهم في الفسوق والمجون كان من أهم أسباب انكسارهم الحربى أمام ملوك سوريا والرومان من بعد.

وكانت كليوباترا هى آخر ملوك البطالسة وسقطت مصر فى عهدها فى يد الرومان بعد موقعة اكتيوم عام ٣١ ق.م . وفضلت كليوباترا الانتحار بلدغة الثعبان

(١) انظر هذا الجزء التاريخي في كتاب مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربي تأليف أيدرس بل وتعريب د. عواد حسين و د. عبداللطيف احمد علي.

المقدس على أن تسير أسيرة فى موكب النصر فى طرقات روما . وضمت مصر بعد ذلك إلى أملاك الشعب الرومانى فى عصر أوغسطس بل يقال انها صارت ملكا خاصا للامبراطور . وقاست من حكم الرومان أقسى أنواع الظلم والاضطهاد وساءت حال شعبها من كثرة الضرائب الباهظة التى فرضت عليه بل صارت مصر أقرب إلى ضيعة تستنزف روما كل خيراتها ونشطت الدعوة المسيحية بها منذ القرن الثانى الميلادى وحلت اللغة القبطية فيها محل اللغة الاغريقية .

وظل العصر القبطى إلى بداية القرن السابع ، ففى عام ٦٣٩ تمكن القائد العربى عمرو بن العاص من أن يفتح مصر بقوة لاتزيد على ٤٠٠ جندى ، ولما وصلته رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب التى يقول فيها " اذا بلغتك هذه الرسالة قبل أن تعبر الحدود فارجع أما اذا عبرتها فلتواصل زحفك والله معك " سأل عمرو أوفى مصر نحن أم فى سوريا ؟ فأجابوه : فى مصر . فقرأ عليهم الرسالة وأعلن أن الجيش سيتقدم والله معنا (٢). وسرعان ما تهاوت أمامه قوات الرومان فسقط حصن بابليون ثم فتح الاسكندرية وجلت القوات الرومانية تماما عام٦٤٣ ، وبدأت مصر تشارك فى بناء الحضارة الاسلامية.

أما عن الحركة الفكرية فى عصر الاسكندرية فيمكن أن نقول انه باستثناء بعض العلماء المتخصصين فى العلوم الذين ظهروا فى الجزء الأول من عصر البطالسة والذين استقل العلم معهم عن الفلسفة ، فان الحركة الفلسفية فى العصر اليونانى الرومانى كادت تنحصر فى التفكير الدينى والغيبيات . وتميز الفكر الدينى فى هذا العصر بامتزاج فلسفة اليونان بالأديان السماوية المنتشرة فى الشرق الأوسط عندئذ خاصة العقيدة اليهودية التى شاهدت عصرا من أنشط عصورها فى الاسكندرية والعقيدة المسيحية التى كانت قد بدأت تنتشر وتثبت فى العالم الرومانى الذى دخل فى طور الذبول .

من جهة أخرى كانت الحضارة الهلينية قد امتزجت بالحضارة المصرية القديمة وظهرت آثار هذا الامتزاج فى كافة أنحاء الحياة الفكرية والاجتماعية ،

---

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٨.

وكان من أبرز الشواهد على هذا الامتزاج هذا الاتحاد الذى حدث فى عصر البطالسة بين الآلهة اليونانية والالهة المصرية القديمة . فقد اتحد الاله ديونيسوس بأزوريس فصار اله الحياة الزراعية يرمز للخصوبة والخلود ، كذلك تأثرت عبادة سيرابيس (٣) التى كان لها معبد فى الاسكندرية بالأفكار اليونانية فكان يرمز لهذا الاله بشاب ملتح على هيئة زيوس اليونانى وكان يعتبر اله البحارة الذى يحفظ الناس من أخطار البحار.

ولقد تمثلت الحركة الفكرية فى الاسكندرية فى العصر الهلنستى فى ثلاثة اتجاهات رئيسية ، منهما اتجاهان كانا ثمرة التقاء الفكر اليونانى بالعقيدتين اليهودية والمسيحية.

أما الاتجاه الثالث فيتمثل فى تلك المدرسة التى تعد استمراراً لتيار الفلسفة الوثنية القديمة نعنى مدرسة الاسكندرية التى امتدت إلى أفلوطين وتلاميذه فى الأفلاطونية الجديدة.

(أ) اليهودية والحركة الفكرية فى الاسكندرية

يمكن أن نقول ان اليهود قد عاشوا حياة مكرمة فى عصر البطالسة ولم يضطهدوا باسم الدين.

بل لقد ترجمت التوراة فى عصر بطليموس فيلادلفوس إلى اليونانية ونشطت الحركة الفكرية بينهم واستطاع فيلون أن يقدم نظرية فلسفية فيما يتعلق بفكرة اللوغوس ، وكانت هذه فى الواقع فترة رخاء نعم بها اليهود فى مصر ان قورنت بحالة اليهود فى البلاد الأخرى أو فى مصر فى العصور السابقة على عصر البطالسة.

فقد طردوا أيام الفراعنة من مصر وكانوا مع ذلك يرجعون إليها فرارا كلما حدثت غارات آسيوية على فلسطين، ولم يكن ملوك مصر يرحبون بهذه الهجرات (٤). وكثيرا ما حذرهم أنبياؤهم من الفرار إلى مصر . ففى التوراة يقول الرب مخاطبا

---

(٣) كان يسمى فى الاصل أوسيراميس وهو اسم مشتق من اسم أوزيريس والعجل ابيس.

(٤) أنظر سفر الملوك الاصحاح الثامن عشر – ٢١ .

اسرائيل .. "من مصر تخذين كما خذيت من آشور "ويحذرهم ارميا بقوله: " ان كنتم تجعلون وجوهكم للدخول إلى مصر وتذهبون لتتغربوا هناك يحدث أن السيف الذى أنتم خائفون منه يدرككم هناك فتموتون فى أرض مصر [٥] ولعل السبب فى تحذير ارميا قومه من المصريين يرجع إلى أن إليهود فى أواخر القرن السادس قبل الميلاد وبعد غزو نبوخذ نصر Nebuchadrezzar وقسوته عليهم عام٥٩٧ ق.م هربوا إلى مصر وأقاموا لأنفسهم مستعمرة فى أسوان (جزيرة فيله) وبنوا معاهد لهم فيها وقد ظهر فى ديانتهم عندئذ نوع من تعدد الآلهة إذ تذكر أسماء آلهة مثل أناث Anath زوج يهوا ، أوبثل Bethel وهرم Herem [٦]. ولما غزا الفرس مصر ثار عليهم المصريون ولكن إليهود لم يشاركوا المصريين الثورة على الفرس ، فهدم الفرس معابد المصريين وأبقوا على معابد إليهود ، فلما انتصر المصريون عام ٤٠٤ ق.م . استطاعوا أن يأخذوا بثأرهم وينتقموا من اليهود ويهدموا معابدهم ومن ثم جاء تحذير ارميا لهم من المصريين .

اما فى العصر الهلنستى فقد انتعش إليهود خاصة فى فلسطين وتأثروا بالحضارة اليونانية خاصة فى حكم انيتخوس ابفانوس [٧] ١٧٤-١٦٤ ق.م Antiochs Epiphanes الذى أراد أن يدخل الآلهة اليونانية إلى فلسطين وأخذ يدعو ويروج للثقافة اليونانية غير أن محاولته هذه أثارت فريقا من إليهود المحافظين الذين سموا بالقديسين Hasidism ومنهم فرقة الأسينيين وقاد الثورة يهوذا المكابى Judas Maccabeus.

غير أن الثقافة اليونانية تسربت على الرغم من كل هذا إلى العقيدة إليهودية بل اتخذتها الارستقراطية اليهودية مثالا يحتذى وتهاونت فى تطبيق الشريعة الموسوية . ولما تأسست الاسكندرية أقام بها كثير منهم واستطاعوا أن ينعموا بمظاهر الحضارة اليونانية بل نسوا العبرية واتخذوا اليونانية لغة لهم ، ومن هنا

---

(٥) أرميا الاصحاح الثامن والاربعون.

(٦) B. Russell, History of Western Rilosophy, p. 328-343 .

(٧) هو أنتيوخوس الرابع من سلالة السليوكيديين أراد أن يفرض الحضارة اليونانية على اليهود فمنع الختان وسمح بتقديم الخنازير قرابين للآلهة فثار عليه المحافظون من اليهود .

ظهرت الحاجة إلى ترجمة العهد القديم كتابهم المقدس إلى اللغة اليونانية. وفى القرن الأول الميلادى ظهر فى الاسكندرية أشهر فلاسفة اليهود حوالى ٤٠ ق.م. فيلون السكندرى الذى ذهب فى سفارة إلى الامبراطور كاليجولا يلتمس منه العدالة ليهود مصر وقد قدم مذهبه باللغة اليونانية وتشبع بالفلسفة اليونانية إلى حد أن لقب بأفلاطون اليهود.

وقد كان له تأثير فى الفلسفة المعاصرة له سواء كانت وثنية كالأفلاطونية الجديدة أو كانت مسيحية . وقد تميزت فلسفته باستعمال التأويل الرمزى أو المجازى Allegories للتوراة وقد عرف هذا التأويل فى المسيحية والاسلام اذ ساد الاعتقاد بأن الكتب السماوية انما تخاطب الناس جميعاً ـ العامة منهم والخاصة ـ ولهذا فهى تلجأ إلى استعمال الرموز التى تشير بها للحقائق فيقنع العامة بظاهر النصوص أما الخاصة فيأخذون بتأويل المعانى.

(ب) فلسفة فيلون السكندرى

لم يقدم فيلون مذهبا فلسفيا متسقا ، وانما يمكن استخلاص بعض النظريات الخاصة به وأهمها

(أ) نظرية التأويل المجازى : Allegoric Method, Le Commentaire allégorique

شاع فى عصرفيلون أسلوب التأويل الرمزى المجازى وخاصة فى الفلسفة اليونانية وقد استعمل هذا التأويل فى شرح هوميروس بوجه خاص، حتى أنتقد سنيكا هذه الطريقة التى أرادت أن تجعل من هوميروس رواقيا وأبيقوريا ومشائيا فى وقت واحد . وشاع أيضا عند الرواقيين وخاصة فى تفسيرهم لقصص الميثولوجيا اليونانية وآلهة الدين الشعبى . وكذلك عرفها السفسطائيون ، ولعل فكرة التأويل المجازى التى تفترض أن الحقيقة مختفية وراء رموز وأمثال انما ترجع إلى الاسرار الاورفية ، وقد استعمل فيلون هذه الطريقة لتأويل قصص التوراة . فرمز لتاريخ بنى اسرائيل فى طاعتهم أو عصيانهم الله بالنفس فى اقترابها أو ابتعادها عن الله أو بأحوالها التى تتوالى عليها فى هذه الظروف . فمن تأويله لسفر التكوين

La genése أن الله أول ما خلق خلق العقل النقى السماوى الذى يحيا بالفضيلة التامة ، ولكنه شكل على مثال هذا العقل السماوى عقلا أرضيا يرمز له بشخصية آدم ثم يحلق له مساعداً هو الإحساس أو حواء، ولكنها تضله وتغويه فيفسد بالشهوة التى يرمز لها بالحية . غير أن الامل والرجاء يعودان إلى النفس (أنيوس) فتأسف النفس على ما صدر عنها فيملأها الندم (ادريس) لينتهى الأمر بالعدالة (نوح) والتطهير التام (الطوفان) . كذلك يستخدم التأويل فى حديثه عن طريق عودة النفس إلى الله ووسيلتها إلى معرفته فيقول بأن هناك طرقا ثلاثة هى :

أولاً : المجاهدة والزهد ، وهو طريق المريدين . ويرمز لها بيعقوب jacob.

والثانية : تعتمد على الدراسة والتعليم ويرمز لها بابراهيم Ibraham أما أعلى الطرق وهو طريق الأنبياء والكاملين فيتم بهبة الهية أو بنعمة الهية وهو طريق اسحاق . هذه هى أمثلة لاستعمال فيلون طريقة التأويل الرمزى لنصوص الكتاب المقدس وهى طريقة لجأ إليها فيلون حين أراد أن يجعل من الشريعة الموسوية اليهودية شريعة عامة للناس كافة ولا ترتبط بمكان دون مكان أو زمان دون زمان.

وقد استطاع أن يصل بهذا الاسلوب إلى نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته فى الوجود.

(ب) نظرية فيلون فى الله وصلته بالوجود :

ان يهوا Yahoweh اله إليهود الذى آمن بوجوده فيلون هو الاله المفارق للعالم المحسوس وهو الاله المتعإلى اللامتناهى فى صفات الكمال التى لا يمكن أن تحدد أو تحصر فى عدد معين لذلك فهو لا يمكن وصفه الا بالسلب ، غير أنه لفرط علوه عن العالم ولعظم الهوة التى تفصله عنه لا يؤثر مباشرة فى العالم بل يؤثر عن طريق وسائط أو قوى الهية وهذه الوسائط يختلف بعضها عن بعض بحسب الاعمال التى تقوم بها وعلى العموم فلها أنواع أربعة أولها وأهمها هى :

(جـ) الكلمة أو اللوغوس Le Verbe, logos :

وتعد نظرية اللوغوس أهم ما فى فلسفة فيلون وقد تأثر فيها بمصادر شتى . ولعل أقدم هذه المصادر فى الفلسفة اليونانية يرجع إلى هرقليطس وإلى الرواقيين .

اما هرقليطس فقد كان يعنى باللوغوس قانون الاضداد الذى يكسبها توازنا وانسجاما ووحدة وقد تأثر فيلون بهذه الفكرة حين عين اللوغوس بأنه لوغوس قاسم أى بواسطته يقسم الله الكائنات فيميز بعضها على بعض ويحفظ فى الوقت ذاته النسب الثابته بينها.

وكان اللوغوس يفيد عند الرواقيين معنى علة الاشياء وقانونها ، كما أنه أيضا قوة تسرى فيها غير أن اللوغوس عند فيلون يختلف عن لوغوس الرواقية ، إذ أنه كائن وسط بين الله وخُلوقاته ولكنه فى الرواقية الاله الاكبر ، والعلة الاولى التى تسرى فى جيمع الكائنات ، وقد عرفت الكلمة أو اللوغوس فى التراث اليهودى بأنها كلمة الله Le Verbe ومجموع الحكم الالهية فى الاسفار الخمسة الاولى من الكتاب المقدس Pentateuque عند إليهود وهى أسفار موسى.

وقد استقى فيلون فكرة اللوغوس من هذه المصادر المختلفة وحاول أن يقربها إلى العقل ويجعل منها فكرة فلسفية أما من جهة صلة اللوغوس بالعالم ، فنجد أن اللوغوس أشبه بمثل أفلاطون إذ هو النوذج الذى يخلق الله العالم على مثاله، ويصفه بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال ، أما عن صلته بالله فهو واسطته إلى الخلق ورسوله إلى الناس وهو أيضا الذى ينقل إليه تضرعاتهم فهو ابن الله ورسوله إلى الناس وهو وسيلته فى خلق العالم وقد أثرت هذه النظرية فى العقيدة المسيحية وظهرت آثارها فى انجيل يوحنا وهو الانجيل الرابع الذى يرجح أن يكون قد كتب فى القرن الثانى الميلادى وتأثر كاتبه بفيلون ، وان ذهب بعض المؤرخين الآخرين إلى العكس من ذلك إذ يرون أن فيلون هو الذى تأثر بالانجيل الرابع.

(د) الحكمة الالهية : صوفيا :

أما الوسائط الاخرى التى تصورها فيلون بين الله والعالم إلى جانب اللوغوس فهى القوى الالهية قوة الخير فى الله التى يتم بها ايجاد العالم وقوة القدرة

التى يسيطر بها على العالم فهى قوة خيرة خلاقة وهى أيضا قوة حاكمة تنزل العقاب لتحقق سيادة الله على خلقه. وهى أيضا الحكمة (صوفيا) التى يتحد بها الله لينتج عن اتحاده بها العالم. وكثيرا ما يرمز لهذه الحكمة الالهية بأنها أم العالم وقد تتصف بأنها زوج الاله . وفكرة زواج الكائنات الالهية فكرة شائعة فى الاديان القديمة فزيوس عند اليونان يتزوج من هيرا ، وأوزيريس فى الديانة المصرية القديمة يتزوج ايزيس. وينجب حورس.

الملائكة والجن Daemons :

ومن هذه الوسائط أيضا الملائكة وهى فكرة أخذها فيلون عن دين إليهود L'angélécologie وكذلك الجن والأرواح Daemons فمنها النارية والأثيرية وكلها تنفذ أوامر الله.

وكل هذه الوسائط تتوسط بين النفس الانسانية والله . وإلى جانب الله اللامتناهى وجد العالم المتناهى عالم المادة ومصدر الشر الذى تحاول النفس الخلاص منه اما بالمجاهدة أو بالعلم أو بالنعمة الالهية لكى تصل إلى الله وتتحد به، وهذه هى الغاية من الايمان فى العقيدة إليهودية.

وكذلك استطاع فيلون أن يقيم على أساس من ايمانه بإليهودية نوعا من الفلسفة أثرت على الفكر إليهودى بالاسكندرية.

(جـ) المسيحية والحركة الفكرية فى الاسكندرية

يقال ان الذى أدخل المسيحية فى مصر هو القديس مرقص St. Mark مؤسسة الكنيسة السكندرية [٨]. غير أن أقدم البرديات التى تحمل اشارات من انجيل يوحنا انما ترجع فى تاريخها إلى القرن الثانى الميلادى . فربما دخلت المسيحية أرض مصر فى تاريخ سابق ولكن لم تسجل فيما يوجد لها من آثار وربما كان السبب فى ذلك هو الاضطهاد الذى وقع على المسيحيين الأول.

---

(٨) مصر من الاسكندر الاكبر حتى الفتح العربى ص ١٦٩ وما بعدها.

وعلى الرغم من تعدد الأديان فى ظل الامبراطورية الرومانية وتسامحها مع كثير من العقائد الدينية وسماحتها لها بالحياة بعضها إلى جانب البعض الآخر الا أن المسيحيين كانوا طائفة تحوم حولها الشكوك . فقد كانوا لا يشاركون كأصحاب الملل الأخرى فى القيام بطقوس الديانة الرسمية ولا يقدسون صور الأباطرة وعلى العموم كانت لهم سمة الجمعيات السرية.

وكان أشد عصور اضطهاد المسيحية هو عصر الابمراطور ديكيوس Decius ٢٤٩-٢٥١ الذى ألزم جميع رعايا الامبراطورية الرومانية بتقديم شهادات Libelli تثبت تقديمهم القرابين للآلهة الوثنية وكان من لا يقدم هذه الشهادة يعتبر مسيحياً ويعاقب، غير أن أعنف اضطهاد شهدته مصر كان فى عصر دقلديانوس Diocletians فقد دمرت الكنائس وأحرقت الكتب الدينية وكثر عدد الشهداء حتى قال ترتوليان " لقد نبتت الكنيسة من أرض روتها دماء الشهداء " - وكانت الدعوة تزداد بسرعة تتناسب وقسوة الاضطهاد - كانت مصر عام ٣٠٠م بلدا وثنيا ، غير انه فى عام ٣٣٠م عدت بلدا يدين معظم اهله بالمسيحية . الأمر الذى انتهى بالأباطرة إلى التسامح حتى اعتقد قسطنطين عام ٣١٣م أنه رأى الصليب مرسوما على قرص الشمس وعليه عبارة تقول " كذلك انتصرت " Hoc Vince وأصبحت المسيحية على يديه دينا رسميا للامبراطورية الرومانية ، وفى عام ٣٢٥ جمع مجمع قونية Nicaea لحسم مواضع الخلاف التى دار حولها الجدل بين رجال الكنيسة.

فقد كان من الطبيعى بعد أن دانت الامبراطورية بالمسيحية أن يحتل رجال الكنيسة مناصب ليس من السهل الحصول عليها بغير منافسات وخلافات ومؤامرات، ومن ثم فقد ظهر الصراع فى مادار بينهم من جدل ونقاش حول العقيدة نفسها ، بعد أن كان فى بادىء الأمر أى فى القرنين الأولين يدور حول الدفاع عنها ضد الوثنية ويتجه إلى تدعيم كيانها ازاء فرق تجمع بين المسيحية والوثنية ، وكانت أهم هذه الفرق هى :

الغنوصية :

ظهرت الغنوصية أول الأمر فى سوريا ، وازدهرت فى القرن الثانى انتشرت فى أغلب بلاد الشرق الأوسط وخاصة فى مصر وامتد أثرها إلى اليهودية والاسلام.

ويقال انها أثرت أيضا فى انجيل يوحنا ، وهو الانجيل الذى ادخل فى المسيحية فكرة اللوغوس اما الأناجيل الثلاثة الأولى (متى ومرقس ولوقا) وهى المسماة بالـ Synoptic أى لاتفاقها مع بعضها البعض فى الصورة العامة للمذهب فتميل إلى البساطة فى تقديمها للعقيدة وتميل فى تصويرها للمسيح إلى صورة المسيح الانسان، فى حين يؤكد الانجيل الرابع وهو انجيل يوحنا الجانب الالهى الميتافيزيقى ، ولعل ما ساد هذا الانجيل من أسرار ومن نزعة صوفية هو الذى قربه إلى نفوس المصريين فى عصر ثقلت عليهم اعباء الحياة حتى هربوا منها يلتمسون الأمن والسلام فى نظم الرهبنة والأديرة المنتشرة فى الصحارى ، بل يقال ان انجيل يوحنا قد كتب فى الاسكندرية.

وقد وجدت شخصيات كثيرة ادعت المسيحية وينطبق اسم الغنوصية على تفكيرها ، ومن أهمها مرقيون Marcion وبازليدس Basilide وفالنتينوس Valentinus . وقد عاش الأخيران بالاسكندرية وعملا بها خلال القرن الثانى الميلادى.

ويعتمد مذهبهم على فكرة الغنوص Gnosis أو المعرفة التى تهدف إلى الخلاص من العالم الحسى والاتحاد بالله.

وذهبت الغنوصية فى تأويلها لعقائد المسيحية مذهبا خاصا بها ، وخاصة فى عدائها للدين اليهودى. فقد رفض الغنوصيون تعصب إليهود وادعاءهم أنهم شعب الله المختار ووجدت فى هذا الكلام صدمة لكبرياء اليونان والعناصر الأخرى فعارضت التوراة بالانجيل وكرهت اله العهد القديم ، وعدته الها شريرا خلق العالم المادى مصدر الشر والنقص ، بل نبذت التوراة وقدمت نظريتها الخاصة بالخلق. فقد اتفق الغنوصيون جميعا على القول بوجود عدد كبير من الموجودات الروحانية أو القوى التى توجد بعد الاله، أو الاله الأعلى. ومن هذه الموجودات اناث وذكور،

كلها مظاهر للاله غير المعروف وتكون جميعا الصفات الالهية ويبلـغ عددهـا ثلاثا وثلاثين قوة ترمز للاعوام الثلاثة الثلاثين من عمر المسيح. وقد سماها فـالنتينوس أشـهر معلمـي الغنوصيـة بالأيونـات Aeons ، واحـدى هـذه الأيونـات هـي الحكمـة صوفيا Sophia التى ضلت فخلقت العالم بواسطة ابن لها ماكر هو اله إليهود. لكن أحد الأيونات الخيرة ، وهو المسيح بعث ليعيد الحكمـة إلـى صوابهـا ويرجعهـا إلـى زمرة المجموعة الروحانية الخيرة – بمعنى آخر ذهبت الغنوصية إلى أن هذا العالم المحسوس من خلق جيهوفا – يهوا Yahwah اله التوراة ، وهو ابـن عـاق للحكمـة الالهية غير أن الاله الأعلى الخير لـم يـترك لالـه اليهـود الحكـم المطلـق فـى العـالم فأرسل ابنه فى شخص المسيح ليحرر الناس من تعاليم موسى الخاطئة.

وقد وجد المسيحيون الأول ضرورة الرد علـى هـذه الفرق الغنوصيـة التـى حـاولت التضليـل بـالعقيدة المسـيحية . ومـن أشـهر المدافعيـن عـن المسـيحية ضـد الغنوصيـة القديـس ايرنـايوس Irenaeus المولـود بـأزمير حـول عـام ١٢٦ لأسـرة مسـيحية وقد عرفت آراؤه مـن بحـث كتبـه عـرف باسـم ضـد الفـرق الخارجـة Adversus Haerese أكد فيه أنه لا يوجد سوى الـه واحـد خيـر وليـس كمـا يقـول الغنوصيون اله خير واله صانع للعالم ماكر وشرير . وقد اقتربت الغنوصيـة فـى ثنائيتها هذه من الزرادشتية واختلطت بعيقدة مانى كما سوف يظهر فيما بعد .

المانوية :

ترجع هذه العقيدة إلى مانى بن فاتك الذى ولد ببابل عام ٢١٥ ووصلـت إلـى الهند ، ولكن مانى لقى معارضة من الزرادشتية وانتهى الأمر بأعدامه عام ٢٧٢.

وقد أخذ عن ديانة زرادشت القول بمبدأين للعالم هما النور والظلمة أو الخـير والشر. وعليه فالمادة صارت عنصرا مقابلا تماما للخير المتمثل فى الروح واعتقد أنه رابع الأنبياء ، والثلاثة السابقون عليه هم المسيح وزرادشت وبوذا ، فجمـع بيـن

المجوسية والنصرانية على حد قول الامام الشهرستانى[٩] ولكنه حرف فى عقائد النصرانية ، فذهب إلى أن المسيح لم يولد رجلا وانه لم يصلب بل الذى صلب هو الشيطان ، وقال بنبوة المسيح عليه السلام ولم يقل بنبوة موسى عليه السلام فاقترب فى كراهيته العهد لقديم من الغنوصيين.

وقسم مانى الناس إلى ثلاث طوائف أولها : الصديقون أو المختارون وهم أسمى الدرجات ويدركهم الخلاص فينعمون بعد الموت يليهم السماعون ثم الخطأة وهم أهل الأديان الأخرى ، وكان للمانوية نظام كنسى برأسه أمام مقره بابل يليه اثنا عشر معلما أشبه بالحواريين ثم أساقفة وكهنة وشمامسة[١٠] وبقيت المانوية منتشرة فى الشرق وحول البحر المتوسط إلى القرن الثالث عشر وعرفها العرب من الكتب السريانية وذكروها ضمن ما ذكروا من ملل القدماء وأديانهم.

وإلى جانب هذه الفرق ، تعرضت المسيحية المبكرة لهجوم أنصار الوثنية وعلى رأسهم كلسوس Celsus الفيلسوف الأفلاطونى . فقد رأى أنها لم تأت بجديد فالاعتقاد فى اله متعال موجود فى الفلسفات السابقة والمناداة بأخوة البشر والمحبة قد رددها كثير من الفلاسفة قبل المسيح ، وتولى الرد على انتقادات كلسوس أوريجين وكليمنت.

ويرى أكثر المفسرين أن المسيحية لا تقوم على أساس فكرة جديدة بقدر قيامها على أساس شخصية المسيح المعجزة . ومن جهة أخرى يمكن التمييز بين المسيحية وما عاصرها من أديان أخرى على أساس القيمة النسبية للطقوس والاعتقاد فبينما كان أداء الطقوس هو أساس العبادات نجد أن المسيحية قد رجحت جانب الاعتقاد على جانب الطقوس بحيث صار للايمان الأولوية على أداء الطقوس.

---

(٩) كتاب الملل والنحل للامام الشهرستانى تخريج محمد بدران . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٦ القسم الأول ص ٢٤ .

(١٠) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ص ٢٦٠

كليمانت :

ومن أشهر المدافعين الأول عن المسيحية كليمانت الاسكندرانى ١٥٠-٢١٧ وتلميذه أوريجين . ويمثل كليمانت ومذهب الفلسفة المسيحية الخالصة من كل المؤثرات الغنوصية أو الوثنية . وكتب مؤلفات من أهمها المدخل تعمد فيه هداية الوثنيين إلى الايمان بالمسيحية وارشادهم إلى الحق الذى هو أوضح من معتقداتهم الغامضة.

وكتابه الثانى سماه المؤدب قصد به أن يصلح من عادات الوثنى ويقوم أخلاقه ولكن الاصلاح الأخلاقى لا يكفى ، فكتب كتاب الطنافس(١١) لارشاد العقل إلى الحقيقة الدينية . وقد كان هذه الكتاب ردا على الدعوة التى تميل إلى تبسيط العقيدة المسيحية وتنقيتها من تعقيد الفلسفة الذى يتنافى مع الايمان . فذهب كليمانت إلى أن التفكير العقلى ضرورى لتمهيد الطريق للايمان. وذهب إلى أن الله قد زود اليهود بالشريعة الموسوية، وبعث للمسيحيين المسيح ، أما قدماء اليونان فقد لجأوا إلى الفلسفة لترشدهم إلى ما أرشد إليه الدين الأمم الأخرى . فالفلسفة لا تتعارض مع الدين بل هى خادمة الدين كما تكون الفنون الحرة الأخرى خادمة الفلسفة . وخص فيثاغورث وأفلاطون بالأعجاب ويمتدح أخلاق الرواقيين ولكنه يعارض تصوراتهم المادية لله والنفس.

وذهب كليمانت مذهب جميع معاصريه فى تعالى الله ، ورأى أننا لا نعرف الله الا بواسطة ابنه وحكمته التى تعنى بالعالم وتهدى البشر .

أوريجين :

ولد بالاسكندرية لأسرة مسيحية وتتلمذ على كليمانت السكندرى ثم على أمونيوس سكاس معلم أفلوطين ، ثم أسس مدرسته وبدأ يعلم منذ عام ٢١٨ ، ولما قامت معارضة بعض أساقفة الاسكندرية لبعض آرائه وحظروا عليه التعليم رحل إلى فلسطين وهناك شب أضطهاد عنيف للمسيحية فى عصر دقيوس فاعتقل وعذب ومات بمدينة صور.

---

(١١) Stromates

ومن أهم ما بقى من مؤلفاته كتابه ضد كلسوس Contra Celsus وكتاب المبادىء Peri Arkhon وقد استخدم أوريجين الفلسفة فى تفسير العقائد الدينية ففسر ما جاء فى سفر التكوين " فى البدء خلق الله السماوات والأرض " بأنها لا تعنى أنه خلقها فى الزمان بل من الأزل لأن الله لا ينبغى أن يبقى بلا رعية أو أن يتحول من اللاخلق إلى الخلق ، وكذلك ذهب إلى ان النفوس أولية أبدية ولكنها تختلف عن الله ويصيبها الفساد والصلاح ، وقد ذهب إلى أن النفوس كانت جميعها فى البداية كاملة وكانت لها دائما أجسام خفيفة مضيئة ولكنها سقطت بعد أن تحولت عن تأمل الله فأصبح بعضها ملائكة وبعضها شياطين وبعضها بشرا ، ولكنها سوف يدركها الخلاص جميعا حتى نفوس الشياطين والأشرار فى وقت ما لأن حياتها لا تنتهى بالموت.

وقد رأى كثير من رجال الكنيسة فى آراء أوريجين عن قدم العالم وخلاص النفوس جميعا خروجا على العقيدة المسيحية ، فالمسيحية لا ترى أن الخلق يستدعىحدوث تغير فى الله ، بل تقول أن الارادة الالهية قديمة مثل الله وأن مفعولاتها حادثة . ويؤكد أوريجين بأنه لا يعنى بقدم المادة أنها غير مخلوقة بل يقول أنها مخلوقة من العدم منذ الأزل ، ويرى أن النفس الانسانية روحانية صرفة ولها الحرية فى اختيار مصيرها واذا كان الله يعلم اختيار المخلوقات الا أن علمه بها لا ينقص من هذه الحرية لأنه يوجه إلى الخير ويترك للبشر اختيار الطاعة والعصيان . أما عن المعاد فقد ذهب إلى عكس ما يذهب إليه الأفلاطونيون الذين أقروا الخلود للنفس وحدها بعد مفارقتها البدن فقال أوريجين بأن الجسم ليس شرا لأنه صنع الله ، ويصاحب النفس فى خيرها وشرها ومن ثم فقد اعتقد أن البعث يكون بالأرواح والأجسام معا. غير أن هذا الجدل حول المسيحية قد انتهى فى بداية القرن الرابع الميلادى من الموضوعات الفلسفية العامة إلى تناول المعتقدات الخاصة بالمسيحية نفسها. وهذا ينقلنا إلى مشكلة الخلاف بين رجال الكنيسة حول السيد المسيح والتجسيد وهى المشكلة التى شغلت الفكر الفلسفى الدينى فى الاسكندرية منذ القرن الرابع الميلادى.

طبيعة الثالوث :

كان مثار الجدل هو الخلاف فى تفسير طبيعة الثالوث أو تحديد الجوانب الالهية والانسانية فى شخصية المسيح . فقد جاءت المسيحية بفكرة التجسيد التى تجمع بين الاله والانسان فى شخص واحد ، فالمسيح الهى من طبيعة أبيه وبشر من طبيعة أمه . وجاء آريوس وكان احد قساوسة الاسكندرية فلم ينكر ألوهية المسيح ولكنه اعتقد أن المسيح هو ابن الله ، لابد أن يكون أصغر منه ، فالأب سابق فى الوجود على الأبن ، ورأى أن طبيعة المسيح مشابهة لطبيعة أبيه وان لم تكن هى نفس طبيعته ومن هنا سمى أتباع آريوس بأصحاب الطبيعتين ، إذ آمن آريوس وأصحابه بأن المسيح هو خالق الكون لأن الله أعلى من أن يتولى هذا الامر بنفسه. وقد مالت العناصر اليونانية أو المتأثرة بالفلسفة اليونانية إلى مذهب آريوس وعضد الأباطرة طوال القرن الرابع هذه النظرية باستثناء الامبراطور الوثنى جوليان المرتد ٣٦١-٣٦٣ لكن أثناسيوس Athanasius ٢٩٧-٣٧٣ أسقف الاسكندرية استطاع أن يكسب من جمهور المصريين أتباع لرأيه فى هذه المشكلة ، إذ رأى أن عقيدة آريوس مع أنها تقرب المسيح من قلوب الناس الا أنها تتعالى إلى حد يخرجه عن العواطف البشرية ورأى أن الأب والابن لابد من أن يكونا من طبيعة واحدة، لذلك سمى وأتباعه بأصحاب الطبيعة الواحدة Mone-Physis Monophysite وقد اصطبغ جهاد أثناسيوس الدينى بالصبغة القومية إذ رأى فيه المصريون شخصية يلتفون حولها[١٢] وهذا ما جلب عليه عداء الأباطرة سواء منهم من أعتنق المسيحية أو من ظل وثنيا . غير أن النقاش قد عاد فامتد فى القرن الخامس إلى البحث فى أم المسيح ، هل يمكن أن تلقب باسم أم الاله Theo to kos أم هل كانت أما للطبيعة البشرية فقط وليس للطبيعة الالهية ؟ .

ولعل أصل هذه المشكلة يرجع إلى مشكلة أخرى فلسفية هى هل تأتى النفس الانسانية عند الولادة أم قبلها ؟ - فان صح أن النفس العاقلة لا تكون فى الجنين حتى يولد تكون العذراء أم بدن المسيح ، أما ان صح وجود النفس فى الجنين قبل ولادته فتكون العذراء أم الاله . وقد ذهب نسطوريوس Nestorius (٢) بطريرك

---

(١٢) انظر شرح هذه الجزء فى كتاب علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب تأليف دى لاسى أوليرى ترجمة المرحوم الدكتور وهيب كامل .

القسطنطينية إلى سلب العذراء لقب أم الاله ، حيث أن للمسيح طبيعتين. ولكن قامت احتجاجات كثيرة من جانب أنصار الطبيعة الواحدة ، ونجح القديس كيرلس St. Cyrlic بطريرك الاسكندرية فى حمل مجمع أفسوس عام ٤٣١ على ادانة نسطوريوس واتباعه فعد هرطقيا غير أن كثيرا من أتباع نسطوريوس من السوريين قاطعوا المجمع وعرف هؤلاء المنشقون باسم النساطرة.

ولقد انتصر النساطرة فى أماكن بعيدة فوصلت آراؤهم إلى الصين والهند . وانتصر أتباع كيرلس وسموا بأنصار الطبيعة الواحدة Monophysite غير أن البابا Leo الذى دفع خطر " أتيلا " عن روما دعا إلى مجمع آخر فى Chalons رفض فيه دعوى الطبيعة الواحدة وعارض مجمع أفسوس وقرر فى مجمع شالون أن للمسيح طبيعتين واحدة انسانية والأخرى الهية.

ومنذ بداية القرن الخامس صارت القبطية هى اللغة السائدة فى مصر ، بل صارت وحدها لغة العلم الذى أنحصر فى حدود الحياة الدينية، وبدأت الكنيسة المصرية تؤكد ذاتها ازاء الكنيسة الكاثوليكية وكره المصريون أتباع الحكومة الامبراطورية المسمين بالملكانيين Jacobius Baradaeus Melkites وكانوا يأخذون دائما بنظرية الطبيعة الواحدة للمسيح.

وعلى العموم فقد كان الرهبان فى العصر القبطى قليلى الاهتمام بدراسة الفلسفة اليونانية وقاطعوا التفكير العلمى وهاجموا الفلاسفة وينسب لهم قتل رئيسة المدرسة الأفلاطوينة الجديدة الفيلسوفة هيباثيا Hypathia عام ٤١٥ فقضوا بذلك على كل تفتح علمى حتى اذا ما جاء القرن السادس كانت الحضارة الهلينية تحتضر تماما فى الاسكندرية واندثرت اللغة اليونانية وحلت محلها اللغة القبطية وفى بداية القرن السابع كان العرب قد تم لهم فتح مصر بقيادة عمرو بن العاص فى خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب .

الفصل السادس

الأفلاطونية الجديدة

الاسكندرية والأفلاطوينة الجديدة :

تنتسب الأفلاطونية الجديدة إلى أفلوطين وهناك من المؤرخين من يعتبرونها ضمن فلسفة الاسكندرية، ولذلك فقد سمى العرب أفلوطين بالشيخ الاسكندرانى. ومما لاشك فيه أن الاسكندرية كانت مهد الأفلاطونية الجديدة حيث كانت مركزا للعلم والثقافة منذ عصر البطالسة وبين قاعاتها ومعابدها التقى الشرق بالغرب وفيها تأثرت اليهودية والمسيحية بالفلسفة الاغريقية، غير أن هناك من الباحثين من يرفض تسمية الأفلاطونية الجيدة باسم مدرسة الاسكندرية، إذ لم تكن فلسفتها ضمن الأبحاث العلمية والأدبية التى حفلت بها دوائر المتحف والمكتبة الاسكندرانية بل لعل ما ساد الأفلاطونية الجديدة من تصوف جعلها على النقيض من الروح العلمية والتخصص الذى تميزت به علوم الاسكندرية. من جهة أخرى لا يمكن ربط الأفلاطونية الجديدة بمكان ما. فقد وضع أفلوطين مذهبه فى روما وليس فى الاسكندرية وشاعت الأفلاطونية الجديدة فى أرجاء العالم اليونانى الرومانى وتقبلتها الاسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى، وبعد موت أفلوطين نشر فورفوريوس ويامبليخوس مذهبه فى كل جهات العالم الرومانى التى كان فيها اهتمام بالفلسفة حتى تبناها خلفاء أفلاطون فى الأكاديمية وبقيت بها حتى أغلق جستنيان المدارس الفلسفية عام ٥٢٩ وطرد أساتذتها بعد أن ظلت الأكاديمية قائمة ما يزيد على ثمانمائة عام.

على أنه لا يمكن على أى حال أن نفصل الفلسفة الأفلاطونية الجديدة عن البيئة الثقافية التى سادت الاسكندرية فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد فالتيار الأفلاطونى فى الفلسفة اليونانية الذى اختلط بفلسفة الرواقيين وجد فى الاسكندرية

مجالا خصبا ليعمل عمله فسرى متلونا بلون البيئة المصرية القديمة وبأديان الشرق السحرية إلى كتاب هذا العصر، ولا يمكن أن نستثنى أفلوطين من التأثر بهذا التيار السكندرى ذى السمات الواضحة فقد درس أفلوطين على أمنيوس سكاس وغيره من معاصريه أمثال فيلون الاسكندرى، أما من يرفضون تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة أو فلسفة الاسكندرية بسبب أن فلسفة أفلوطين لا تتسم بالروح العلمية التجريبية التى سادت دوائر المتحف والمكتبة فانهم فى الواقع يغفلون تطور الحياة الفكرية وتدهورها السريع على مدى أربعة قرون من الزمان. فمما لا شك فيه أن اسكندرية البطالسة الأول غير الاسكندرية تحت وطأة استعمار الرومان لها، ومهما ظهر فى عصر البطالسة من ئجون وظلم ارهق كاهل المصريين أصحاب البلاد الأصليين الا أن فقدانهم استقلالهم واستنزاف روما لموارد بلادهم قد ساء أحوالهم إلى حد لم يجدوا معه بدا من الالتجاء إلى الدين والتصوف والهروب من الحياة الأمر الذى يظهر بوضوح فى فلسفة أفلوطين.

فالحياة العلمية التى كانت مزدهرة فى المتحف والمكتبة قد أصابها ما أصاب الحياة العامة من ضمور وتوقف عن كل انتاج أصيل. فدخل العلم منذ القرن الثانى الميلادى تحت تأثير غيبى سحرى، فانتقد كتاب العصر السكندرى اليونانى الرومانى علم الرياضة الذى تألق مع أقليدس لأنه يبعد الانسان عن الله والتقوى، أما علم الطبيعة المستمد من تيماوس أفلاطون ومن أرسطو فقد وقع تحت تأثير الفلسفة الرواقية التى تلجأ فى تفسيرها لظواهر الكون المادى إلى القوى الروحانية فتفسر مثلا ظواهر المد والجزر بمبدأ التعاطف الكونى على حد قول بوزيدونيوس الرواقى.

أما الطب فبعد مدة ارتبط فيها بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء دخل تحت تأثير الفلسفة الشكلية إلى مرحلة أصبح فيها طب خبرة ووصفات .وبتأثير جالينوس أخذ صبغة فلسفية تظهر الغائية والعناية الربانية مما قربه لعقول رجال العصور الوسطى.

تلك السمات الغيبية التى أثرت على العلم لم تكن فى الواقع غريبة على روح الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وليس تفكير أفلوطين ببعيد عما عرف منتشرا فى القرن الثانى الميلادى من المؤلفات الهرمسية المنسوبة إلى هرمس المثلث الحكمة Hermes Tresmegistus .

ولا يمكن أرجاع المؤلفات الهرمسية إلى ما قبل القرن الثانى الميلادى. وأن أصبحت فى القرن الرابع تنسب إلى (هرمس - توت) اله الحكمة والفنون فى مصر، وقيل انها قديمة ترجمت من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية، ولكن الأرجح أن يكون المحتوى الفكرى فيها مستمدا من أصول يونانية. وأن مؤلفيها يونان تمصروا. وفى لغة هذه المؤلفات تشابه واضح بينها وبين لغة التساعيات، التى تعتمد دائما إلى البدء بقول لأرسطو أو أفلاطون ثم تأخذ فى التعليق عليه، وكانت تقول بمعرفة صوفية ورؤى روحية أسبه بما انتهى اليه أفلوطين وتتفق مع التيار الأفلاطونى فى فكرة سقوط الانسان وخطيئته فتقترب مما ورد الجمهورية وفيدون وفايدروس.

هذا عن أثر الاسكندرية الواضح فى تلك المؤلفات الهرمسية وفى فلسفة أفلوطين أما عن المؤثرات الأخرى المحيطة بنشأة الأفلاطونية الجديدة فيمكن أن نسائل عن علاقتها بالمسيحية. وهنا يلاحظ أن أفلوطين قد أثر السكوت عن الحديث عنها لكن ليس ذلك بسبب أنه كان يجهلها أو يتجاهلها، فقد كانت المسيحية فى القرن الثالث الميلادى قد تزايد انتشارها وكان أفلوطين معاصرا لأكبر مفكريها وكان قد عاصر اضطهاد فاليريان للمسيحيين كما شاهد صديقه جالينوس يرد للمسيحيين أملاكهم المصادرة. ويبدو أنه قد آثر أن يترك لتلميذه فورفوريوس الرد على المسيحية، فعارضها فورفوريوس لا لأسباب سياسية كما فعل كلسوس Calsus حين هاجم المسيحية لأنها تشكل خطرا على الامبراطورية الرومانية بل لاعتراضه على فكرة خلق العالم فى الزمان ونهايته كما اعترض على التمييز بين الله والعالم والفصل بينهما ورفض اعتقادها فى بعث الأجساد.

وتعد الفيثاغورية الجديدة من أهم مصادر التصوف عن أفلوطين خاصة فى نظريتها الرمزية العددية Number-Symbolism واعتمادها على الوحى والالهام واعتقادها فى الواحد أو الموناد Monad الذى هو مصدر الوجود والكمال وكانت قد أصبحت فى القرون الأولى للميلاد أقرب إلى الجمعيات الدينية السرية منها إلى الفلسفة العقلية العلمية ومالت إلى الجانب الأخلاقى والميتافيزيقى.

وقد امتد تأثير الفيثاغورية الجديدة إلى أكثر مفكرى هذا العصر الذين مالوا إلى التوفيق بينها وبين أفلاطون وأرسطو والرواقية ومن أشهر هؤلاء الموفقين يامبليوس وبلوتارخوس وخاصة نومينيوس من أباميا Numenius of Apamea الذى مال أيضا إلى مذاهب الشرقيين الدينية وكان يعترف بنبوة موسى والمسيح وينسب للاله الصانع صفات اللوغوس المسيحى وأول فلسفة أفلاطون تأويلا ثنائيا.

أما عن الشخصية التى كان لها تأثير مباشر على أفلوطين فهى شخصية أمينوس سكاس الذى ولد لأبوين مسيحيين ثم ارتد عن المسيحية وكان يؤثر التعليم الشفهى. وقد ظهر علاقة أفلوطين بالغنوصيين فى معارضته لتشاؤمهم بالنسبة للعالم المرئى فكان فى هذه النقطة يونانيا بالمعنى الاتم(١).

كذلك كان أفلوطين يعارض الرواقية (٢) على الرغم من تأثره بها ومحاولته التوفيق بينها وبين أفلاطون وأرسطو. أما عن رأيه فى نفسه فقد كان يعد نفسه أفلاطونيا ولكنه لم يرض أن يكون أكاديميا ومن أقواله التى تفيض حماسة لأفلاطون قوله : " أن هذا المذهب ليس جديدا وانما عرفه القدماء وان لم يصرحوا به وانما ينبغى أن نكون معبرين عن هؤلاء القدماء"(٣) وهو يدعى أن هذا المذهب مستمد من بارمنيدس وفيثاغورث وهرقليطس وانكساجوراس وأنبادوقليس. ومن الواضح كذلك أن أفلوطين قد تأثر بأرسطو تأثرا كبيرا خاصة فى تفرقته بين

---

(١) التاسوع الثانى ٩-٩ .

(٢) التاسوع الرابع -٩ .

(٣) التاسوع الخامس ١-٨ .

الوجود بالقوة والوجود بالفعل. ويمكن فى النهاية أن نقول أن أفلوطين هو امتداد لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة وتكملة للتيار السارى من أفلاطون وأرسطو إلى الرواقيين ولكنه من جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية فى الاسكندرية ويكشف عن تأثر واضح بالشرق وروحه الدينية ويعد حلقة اخيرة فى سلسلة الفكر اليونانى ووريثا لأعظم شخصيات اليونان الفلسفية.

حياة أفلوطين :

نعرف حياة أفلوطين من بحث كتبه تلميذه فورفوريوس عم حياة أستاذه. فقد لازمه فورفريوس حوالى ست سنوات، وكان فورفريوس فى الثلاثين حين بدأ اتصاله بأفلوطين الذى كان عندئذ فى التاسعة والخمسين لذلك عتمد فرفريوس فى تأريخه للفترة المبكرة من حياة أفلوطين على رواية تلميذ آخر لأفلوطين يسمى أمليوس. ورواية فورفريوس لاتبين بوضوح منشأ أفلوطين لأنه كان لايحب أن يذكر شيئا عن ميلاده، وعرف أنه ولد بمدينة ليقربوليس - أسيوط - بمصر عام ٢٠٥، وكان فى الغالب من أسرة ميسورة استطاعت أن توفر له منذ سن الثامنة الاختلاف إلى أساتذة فى الرياضة والشعر، غير أن موهبته الفلسفية لم تتفتح الا على يد أمنيوس سكاس الأفلاطونى السكندرى الذى لم يكتب شيئا، وكان ميسحيا مرتدا، وكان من تلاميذه عدا أفلوطين لونجينوس الأديب وأوريجين وهرنيوس، وقد تعاهد التلاميذ على حفظ أسرار امنيوس ولكن أخل هرنيوس بالوعد وتبعه أوريجين ثم أفلوطين.

ومكث أفلوطين احدى عشرة سنة فى مدرسة أمنيوس ثم حدثت له أزمة نفسية ترك الاسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور جورديان فى حملته على سوريا لطرد الفرس منها، وكان يأمل أن يسير فى موكب النصر الرومانى ليتعلم من الشرقيين حكمتهم كما حدث لفلاسفة عصر الاسكندر، ولكن هزم الامبراطور فى ما بين النهرين والتجأ أفلوطين إلى أنطاكية ومنها قصد روما واستقر بها وكان وقتئذ فى الاربعين من عمره.

وفى روما استطاع أفلوطين أن يجتذب أعظم شخصيات العصر والتف حوله أناس مثل الامبراطور جالينوس وروجه سالونينا، وكان لشخصية أفلوطين الفضل الأكبر فى جمع هذا الجمهور الذى لم يكن فى الواقع جمهور زهاد بل كان من الأرستقراطية العليا القادرة على التزود بالثقافة والرحلات ولم يكونوا من المتفرغين لحياة روحية دعا اليها أفلوطين فى مدينته المثالية "أفلاطونوبوليس"، التى جاءت أشبه بدير منه إلى جمهورية أفلاطون ولعلة تأثر فى تصوره لها بأديرة اليهود الاسينيين(٤).

أما عن التاسوعات فهى مذكرات تركها أفلوطين بخط ردىء، فجمعها فرفريوس ونظمها ونشرها. يقول سررت بالعدد ستة والعدد تسعة فجمعتها فى ستة تاسوعات، ولم أسر فيها على نظام زمانى فى ترتيبها فهذا قد بينته فى مكان آخر، وانما قسمتها بحسب الموضوعات.

فالتاسوع الأول يحتوى على موضوعات أخلاقية، والثانى يبحث فى الموضوعات الخاصة بالطبيعة، والثالث يتناول موضوعات خاصة بالعالم أما الرابع فيبحث فى النفس، والخامس يتناول العقل والحقيقة التى تعلو على العقل، أما السادس والأخير فيتناول موضوعات مختلفة ومنطقية.

فيكون مجموع البحوث أربعة وخمسين بحثا، أكثرها أشبه بشروح لفلسفة أفلاطون وأرسطو، وكثيرا ما يبدأ البحث بجملة لأرسطو ثم يعقبها شرح طويل لهذه القضية.

والنظرية الرئيسية فى هذه التاسوعات تتلخص فى وصف مسيرة النفس فى صعودها إلى العالم العلوى وهبوطها إلى العالم الأرضى.

---

(٤) Essenes. Esséniens.

وبعد موت أفلوطين أخذ تلاميذه فى نشر مذهبه، فنشر فورفريوس تأريخة لحياة استاذه عام ٢٩٨ أى بعد موته بحوالى عشرين عاما ثمم نشر التاسوعات وكتب هو المدخل إلى المعقولات تحت أسم اياغوجي.

فلسفة أفلوطين

رجع أفلوطين إلى فكرة الرواقية فى ان منزلة الشيء فى الوجود متوقفة على مدى تماسكه ووحدة أجزائه. فدرجات الوحدة مختلفة ومتدرجة، فمن وحدة كومة الطوب الناتجة عن تلاصق مفرداتها إلى وحدة أقوى من الوحدة العضوية هى وحدة العلم الذى تنطوى فيه على باقى النظريات بالقوة، وهكذا تكون الوحدة فى الروحانيات والمجردات أقوى منها فى الجسمانيات. ولكن كل وحدة غير مكتملة ولا مطلقة تفترض فوقها وحدة أشد اكتمالا، فائتلاف أجزاء الجسم الحى تفترض وجود وحدة أعلى هى وحدة النفس، ووحدة النظريات العلمية فى الكيان العلمى تفترض فوقها وحدة العقل الذى يدركها ووحدة العقل تنتهى فى آخر الأمر إلى المبدأ الواحد الأقصى المطلق الذى هو أساس وحدة كل شيء ووجود كل شيء وبغيره يتفتت كل شيء ويتشتت ولا يوجد له كيان .

وكانت وحدة الكائن عن الرواقية تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحانى يسرى فى الكائن فيكسبه تماسكا ووحدة، أما أفلوطين فيرى أن مبدأ الوحدة فى الكائن يشبه ما يجرى فى العلوم، فالعلم واحد لأن عقلا واحدا ينظر إلى موضوع واحد، وكذلك تأمل الكائن لما هو أعلى منه فى الوجود والوحدة يضفى عليه وجودا ووحدة، فقولنا ان الوحدة هى مصدر الوجود يعنى أن الفكر والتأمل هما مصدر الوجود، ولا يقتصر التأمل على العقل حين يتأمل موضوعه بل ينطبق أيضا على الطبيعة فهى تأمل صامت ونموذج تحاول محاكاته إذ لا يحصل حيوان أو نبات أو كائن طبيعى على صورته ولا على وجوده بالفعل ما لم تنظر الطبيعة إلى نموذج مثالى موجود فى العالم العقلى (٥).

---

(٥) cf. E. Brehier, Histoire de La Philosophie, T. 1, p.2., 451.

وفلسفة أفلوطين هى وصف لطريقين، أحدهما هابط تدريجيا من الواحد أو الخير إلى العقل الكلى الذى يحوى المثل إلى النفس بأنواعها المختلفة إلى أدنى الحقائق أى الأجسام المحسوسة، فهو طريق فيه محاولة جادة لبناء مذهب ميتافيزيقى فى الوجود، وطريق آخر صاعد يصف النفس فى ارتفاعها إلى الخير المطلق واتحادها به، فيكون عنئذ بصدد الحديث عن تجربة الاتصال أو الجذب الصوفى.

فثمة طريقان فى فلسفة أفلوطين طريق ميتافيزيقى يسير من الواحد إلى الكثرة وطريق صعود صوفى يتلخص فى العودة من الكثرة إلى الوحدة الأصلية، بمعنى آخر يمكن أن نتبين فى فلسفة أفلوطين ميتافيزيقيا أو مذهبا فى الوجود ونظرية أخلاقية.

(أ) الميتافيزيقيا

أخذ أفلوطين بالتفرقة الأفلاطونية بين العالم العقلى والعالم الحسى، ووصف العالم العقلى بأنه مصدر الوجود والقيم العليا، فهو عالم الحقيقة الذى يتضمن مبادىء وجود كل شىء وهو مصدر الحق لأن منه تستمد الحكمة والعلم وهو مصدر الخير والجمال فى الوجود. وهذا العالم مرتب على نظام يتوجه المطلق الذى يشير اليه أفلوطين بأسماء مختلفة فيسميه تارة الأول To proton والواحد To en، الخير T'Agathon، يليه العقل الكلى Nous يليه النفس الكلية Psyché ومن هذه الأقانيم الثلاثة hypostases يتكون العالم اعقلى ولا ينبغى أن نفترض أكثر من هذه الأقانيم الثلاثة ولا أقل منها فى العالم العقلى [٦]. ونبدأ بالمطلق .

---

(٦) 2 - 9 -1.

المطلق :

أول ما يقال عن المطلق انه لا يمكن وصفه أو الحديث عنه بالايجاب ineffable يقول انج [٧] لو كان الاغريق قد عرفوا الصفر لكان أفلوطين والفيثاغوريون الجدد أسبق من جون سكوت اريجينا فى وصفهم للمطلق بأنه العدم Nihil ذلك أن أفلوطين يعرف الواحد بأنه ما لا ينطبق عليه العدد[٨] وكما لا يقبل العدد لا يمكن تحديده او الاشارة اليه بهذا أو ذاك لأنه ليس الوجود بل ما يفوق الوجود فاذا كان الوجود عن أرسطو هو الجوهر ousia الذى يمكن الاشارة اليه فليس المطلق جوهرا بهذا المعنى aneidon. وهو ما لا يقبل صورة معينة لأنه فوق الوجود والجواهر والصور، يقول فى هذا المعنى : " ان الجوهر L'essence - ousia الذى هو صورة forme-eidos، صادر عو الواحد، لذا لا يمكن ان نقول عن الواحد أنه ينتج شيئا آخر الا الصورة، وليست هذه الصورة صورة معينة بل الصورة، الكلية la forme universelle التى لا يوجد خارجها أى صورة أخرى ولذلك فمن الضرورى ألا يكون للواحد صورة وبما أنه لا صورة له فليس له جوهر، لأن الجوهر هو الحقيقة الجزئية المعينة To-de أى ليس موجودا محددا، ولا يمكن أن يتصور الواحد كائنا جزئيا والا فلا يكون مبدأ. واذا كان الوجود الصادر عنه يحوى كل الموجودات فان الواحد ينبغى أن يفوق الوجود. وقولنا عنه أنه يفوق الوجود لا يعنى أنه هذا الموجود او ذاك ... وليس له ماهية ولا صفة، فليس بوسعنا أن نحيط به أو نصفه لننا نتكلم عما لايمكن وصفه ونطلق عليه الأسماء التى تناسبنا نحن فكلمة الواحد لا تفيد أكثر من سلب الكثرة عنه والفيثاغوريون كانوا يشيرون اليه باسم رمزى هو أبوللون Apollon وهى كلمة تفيد نفى الكثرة، وانما نختار كلمة الواحد لنبدأ البحث بكلمة تفيد أقصى قدر من

---

(٧) W.R. Inge. The Philosophy of Plotinus, Longmans Green Secon Edit 1923.2 p VOL 107.

(٨) 5 - 5 - 6.

البساطة ولكن مع استعمالنا هذه الكلمة ينبغى أن ننفى عنه صفاتها، (التاسوع الخامس فصل ٥ - فقرة ٦) فاذا تبينا أن المطلق يفوق الوجود، فمعنى هذا أنه مبدأ الوجود وهو يحوى الوجود كله ولا يحويه شيء، كل شيء فيه لأنه علة كل شيء وفى هذا الوصف ما يكفى لكى ينضم أفوطين إلى اتباع مذهب وحدة الوجود. ويؤكد أفلوطين وحدة الوجود حين يذهب إلى القول بأن كل موجود يقاس وجوده بما فيه من وحدة وتفاوت الأشياء فى درجات الوجود يرجع إلى تفاوت ما بها من وحدة. فاذا تبينا أن الفكر دائما يعنى اكتشاف الوحدة فى الكثرة وأنه يستدعى التمييز بين الفكر وموضوعه فلابد أن يكون المطلق هو الواحد الذى يفوق الفكر كما يفوق الوجود. والخلاصة كما يقول أفلوطين " أنه لولا الواحد لما وجد شيء على الاطلاق فهو فوق الحياة وعلة الحياة لأن الحياة تفيض منه كما تفيض الحياة مع النبع ".

وليس بعجيب أن تصدر الحياة مما ليس بكثير ولا متعدد، لذلك فنحن نصعد دائما إلى الوحدة لأنه فى كل حال توجد دائما وحدة معينة ينبغى أن نصعد اليها، وكل كائن يرجع إلى الوحدة السابقة عليه (وليس إلى الواحد مباشرة) فمن وحدة إلى وحدة أخرى حتى نصل إلى الواحد المطلق الذى لا يرتد إلى واحد سابق عليه. فادراك وحدة النفس أو حدة العالم هو المبدأ الثابت لحياة هذا النبات وادراك وحدة النفس أو وحدة العالم هو ادراك لأثمن وأقوى ما فى هذه الموجودات، أما اذا أدركنا وحدة هذه الموجودات فسوف نتردد ونظن أننا لم ندرك شيئا .. حقا هذا المبدأ ليس شيئا لأنه لا يشبه شيئا مما نعرف، ولا نثبت له الوجود ولا الجوهر ولا الحياة لأنه فوق كل هذه الصفات، فلتتجرد من الوجود كى تدركه، وسوف تدهش لكن اتجه اليه واسكن اليه.

سوف تتصوره لا بالفكر بل باحساس خاص حين تقدر عظمته وكثرة الموجودات الصادرة عنه الموجودة بفضله "[٩].

---

[٩] التاسوع الثالث فصل ٨ فقرة ١٠ .

والخلاصة أن الواحد أو الأول عن أفلوطين يقترب كل الاقتراب من الاله الواحد اللامتناهى فى عدم تحيزه المكانى أو تحدده الكيفى وهو لا يصفه بالفكر أو الارادة أو النشاط لأن كل صفة من هذه الصفات تفترض التمييز بين الذات وبين موضوع غيرها ولا يجوز التمييز فى الواحد لأنه يمتاز بأنه وحدة تامة مطلقة ولذلك فكثيرا ما يلجأ أفلوطين إلى اسلوب السلب حين يصفه بصفات الألوهية والكمال فيقول : لا يجب أن نصفه بأنه يريد وهو كله ارادة أو أنه نفسه وهو كله وعى.

أما عن علاقته بالوجود فان أفلوطين يفسرها بنظريته الهامة فى الفيض Emanation وقد كان لهذه النظرية أكبر تأثير فى الفلسفة الإسلامية فيما بعد. يقول: لأنه كامل فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة تشبهه وان لم تساوه فى الكمال، وهو يفيض بالوجود بغير أن يتأثر بارادة أو بحركة، لأنه اذا كان هذا التوالد يتم بحركة فسوف يكون الناتج فى المرتبة الثالثة بعد الواحد وبعد الحركة ولن يعد ثانيا فكيف نتصور هذا التوالد مع المحافظة على ثبات الواحد. يلجأ أفلوطين هنا إلى تشبيهات مختلفة فيقول : ان الفيض أشبه بالاشعة الصادرة عن الشمس أو الحرارة الصادرة عن النار أو البرودة الصادرة عن الثلج (١٠) .

وأول ما يفيض عن الواحد هو الوجود ولأن الوجود الصادر يجتهد دائما قدر امكانه أن يظل قريبا من مصدره الذى تلقى منه حقيقته فانه بمجرد صدوره عنه يلتفت اليه فيصير عقلا. فوقفته عند الواحد تجعله عقلا (١١)، وهكذا ينشأ الأقنوم الثانى عن الأول فيكون العقل Intelligence Nous أو العالم المعقول Intelligible.

العقل : Nous

---

(١٠) 5, 1, 6.

(١١) 5, 2, 1.

ويلجأ أفلوطين إلى استخدام كلمة اللوغوس Logos ليعبر عن هذا العقل في علاقته بالواحد (١٢) ومعنى أن العقل لوغوس للواحد يعني قوة ممثلة لهذا الواحد معبرة عنه في مستوى أدنى من الوجود وكذلك تكون النفس بدورها لوغوس أي قوة وفعل للعقل كما يكون العقل لوغوس وفعل وتعبير عن الواحد. ويرى ا.هـ أرمسترونج A. H. Armstrong (١٣) أن لفظة لوغورس تعني في مصطلح الافلاطونية الجديدة القوة المصورة والصادرة عن مبدأ أعلى والتي تعبر وتمثل هذا المبدأ على مستوى أدنى في الوجود وهي تستدعي معنى الوحدة والاستمرار بين المستويات المختلفة للوجود في مذهب أفلوطين.

وللأقنوم الثاني أو العقل Nous تفسيرات كثيرة غامضة عند الشرح فقد يغلب البعض معنى الروح والعام الروحاني spiritual world في تفسيره لهذا الأقنوم الثاني كما فعل لنج تابعا في ذلك اللاهوت المسيحي المستمد من القديس بولس st. Poul في تفسيره الطبيعة الانسانية بالروح والنفس والجسد ولأننا لا يمكن أن ننسب للعقل الفكر الاستدلالي Logisthai لأن مثل هذا التفكير يرجع إلى النفس أما نشاط الأقنوم الثاني فهو الادراك العقلي المباشر (Noein) كذلك يفضل أرمسترونج الاحتفاظ بالكلمة اليونانية Nous غير أن كلمة Noein و intelelect في اليونانية لاترادف التفكير الاستدلالي بقدر ما تعني الحدس العقلي والرؤية المباشرة لذلك لا نرى مانعا من الابقاء على كلمة عقل للاشارة إلى الأقنوم الثاني وكذلك يتفق أكثر الشراح على الاشارة اليه في اللغات الأوربية بلفظة intellect و intelligence وكذلك يدرك العقل الواحد كما يدرك نفسه ادراكا مباشرا أشبه بالحدث، وادراكه لنفسه هو ادراك لعالم المعقولات أو المثل الأفلاطونية ومن هنا يقترب أفلوطين ممن بعض الأفلاطونيين المتوسطين الذين قالوا ان المثل هي أفكار الله. ويروى أفلوطين خلافا لما ذهب اليه أفلاطون وأرسطو أن للأفراد الجزئية

---

(١٢) 5, 1, 6.

(١٣) A. H. Armstrong. Plotinus, London 1953. p. 35.

مثلا فى هذا العالم العقلى هى التى تكون نماذجها وحقائقها، يتساءل هل هناك مثال لكل فرد ؟ نعم لأن لى مبدأ بفضله أعود إلى هذا العالم العقلى. كذلك يفسر اختلاف الأفراد عن بعضها بأنه يرجع إلى اختلاف صورها وليس بسبب المادة كما يقول أرسطو(١٤) وعلى الرغم من الكثرة الموجودة فى هذا العالم الا أن العقل يوجد بينها فهو يحتوى على كل شىء كما يحتوى الجنس على الأنواع أو الكل على الأجزاء(١٥) لذلك يصفه بقوله : انها الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة والكل مجتمعا وعدد المثل وان كان كبيرا إلى حد لا معقول الا انها ليست لانهائية، ويتصورها أفلوطين اعدادا فيظهر تأثره بالفيثاغورية الجديدة.

ويتصف العالم العقلى بأنه دائم الوجود ليس له ماض ولا مستقبل بل هو فى حاضر دائم فهو عالم الابدية. كذلك فعلى الرغم مما فيه من كثرة الا أنه متحد ووحدته قائمة فهو العقل الكلى، وهو الوجود لأن الفكر وموضوعه شىء واحد، ولكن ليس هناك فكر بغير الاختلاف والذاتية والحركة والثبات. لذلك يوجه أفلوطين نقده لمقولات أرسطو العشرة إذ يرى انها لا تنطبق الا على عالم الظواهر المحسوسة وينتهى إلى أن هناك ثلاثة أزواج من المقولات تنطبق على الوجود وكل زوج منها يتضمن ضدين فهى العقل لأنه تفكير ووجود لأنه موضوع التفكير ثم الاختلاف والذاتية والحركة والثبات. فهو حركة لأنه تفكير وثبات لأن التفكير لا يعنى التغير بل الثبات، وهو اختلاف لأن الأشياء التى نعقلها تتميز عن بعضها وذاتية لأنها فى الوقت نفسه متحدة بذاتها وهذه المقولات التى قال بها أفلوطين تعتمد على المقولات التى نسبها أفلاطون للوجود فى السفسطائى وفى بارمنيدس(١٦). ويستبعد أفلوطين الزوج الأول من المقولات بعض الأحيان ويستبقى الأربعة الأخيرة وأحيانا أخرى يستبعد العقل ولا يعده ضمن المقولات، ولكن خلفاء أفلوطين لم يلتزموا بهذه المقولات ورجعوا إلى مقولات أرسطو العشرة بعد ذلك.

---

(١٤) 5, 7, 1.

(١٥) السفسطائى ٢٦٤ وبارمينوس ١٤٥-١٤٨ - أنظر التاسوع الخامس ف ٤٠١ .

(١٦) 5, 9, 6.

ويحوى العقل الكلى العقول الفردية كما يتضمن العلم مجموعة العلوم والنظريات السابقة عليه بالقوة، فجميعا عقل كلى بالفعل وعقول جزئية بالقوة، وفى الانسان القدرة على التسامي وارتحاد بهذا العقل الكلى لأن فى هذا الاتحاد عودة إلى مثاله وحقيقته الكاملة. وعندما بفكر العقل فى ذاته ينتج العقول الجزئية، أما عندما يتأمل المبدأ الأول فعندئذ يفيض بالضرورة الأقنوم الثالث وهو النفس .

النفس الكلية :

ويتحدث أفلوطين عن النفس الكلية فى طبيعتها وفى علاقتها بالعقل وبالعالم المحسوس ويذكر أهم المشكلات المتعلقة بالنفس فى التاسوع الرابع.

والنفس الكلية هى ثالث أقانيم العالم العقلى وأقربها إلى عالم الحس وهى فى جوهرها عدد وصورة كعالم المثل وهى حياة ونشاط كالعقل وهى متحدة بذاتها طوال تأملها العقل وهى خالدة ومستمرة فى الوجود خارج الومان والمكان. وتصدر النفس من العقل، لأن الكائن التام يتوالد والقوة الفائقة لا تظل مجدبة ولكن ما يصدر عن العقل لا يكون فى منزلته بل أدنى منه انه محدود به وان كان فى ذاته لا متناهيا وما يصدر من العقل فعل وتعبير عنه وفكر استدلال dianoia وهو وجود يحوم حول العقل وهو تور العقل وأثره فمن ناحيته هو متحد بالعقل ممتلىء به ناحية أخرى متصل بما يأتى بعده فهو يلد كائنات ادنى منه " (١٧).

والنفس لا تظل ثابتة بل تتحرك حركة مضادة لحركتها نحو العقل لكى تلد صورة منها هى "الطبيعة" فى عالم النبات وهى الاحساس فى عالم الحيوان (١٨). ومعنى ذلك أنه يمكن التمييز فى النفس الكلية بين مستويين : المستوى الأعلى للنفس حين تعمل بوصفها تعبيرا عن العقل والمستوى الأدنى عندما تعمل بوصفها مبدأ نشاط وفاعلية فى العالم المحسوس سواء فى مستواه الحيوانى أو النباتى أو

---

(١٧) 5, 1, 7.

(١٨) 5, 2, 1.

العناصر الطبيعية ومركباتها فهذا المبدأ المحرك للعالم المادى هو الذى يسميه بالطبيعة، والطبيعة Physis بناء على ذلك هى قوة النفس السارية فى عالم الحيوان والنبات والمعادن، فهى القوة الفاعلة أو اللوغوس المعبر عن النفس الكلية. وتقوم الطبيعة بتوصيل مبادىء الأشياء المحسوسة أو ما يسمى "بالأصول البذرية" (١٩) Logoi - Seminal reasons raison séminal التى تشكل المادة بحسب المثل العقلية وهذه الأصول البذرية تشكل المادة كما يشكل الخاتم الشمع بطابعه وكذلك ينشأ العالم المحسوس الذى نعرفه والسبب فى نشأته ترجع فى المقام الأول إلى أن النفس الكلية تحاول قدر الامكان أن تخلق بدورها ما تراه وما تتأمله فى العالم العقلى (٢٠) فالتأمل والخلق عمليتان مرتبطتان ببعضهما عند أفلوطين كل الارتباط. والنفس هى فى النهاية التى خلقت الحيوانات كلها وأضفت الحياة على ما هو فى الأرض أو البحر أو السماء. ورغم تعدد المحسوسات التى تحركها وترعاها فهى واحدة متجانسة حاضرة فى كل مكان.

ويفسر أفلوطين تأثير النفس فى العالم المحسوس تفسيرا مثاليا يستمده من وصف أفلاطون لحركة النفس بأنواع النشاط العقلى من تأمل وتفكير. فحركة النفس هى تأمل والخلق كله مصدره التأمل Theoria ويصف أفلوطين تولد الأشياء عن "الطبيعة" التى هى قوة النفس الفاعلة فى العالم المحسوس على هذا النحو.

" هل يمكن أن نقول قبل أن نشرع فى دراسة الطبيعة أن كل الأحياء سواء منها العاقلة أو غير العاقلة وكل النباتات والأرض التى أنتجتها تتطلع إلى التأمل وتتجه إلى الحقيقة بقدر ما تسمح لها طبيعتها وكذلك فبعضها يصل إلى الحقيقة وبعضها لا يصل الا إلى ظلها أو مكاكاتها وهل يصدق أحد مثل هذه المفارقة، لكن ما دمنا نناقش فيما بيننا هذا الموضوع (٢١). فليس هناك محل للاعتراض ألسنا نتأمل

---

(١٩) انظر ترجمة هذا المصطلح فى كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٩٠ .

(٢٠) 4, 7, 13

(٢١) تدل هذه العبارة على ان التوسوعات لم تكن أكثر من مجرد مذكرات للدراسة وليست عملا للنشر .

حتى عندما نكون غير جادين ؟ فالطفل فى لهوه والرجل فى جده يتجهان فى النهاية إلى التأمل لأن كل الأفعال غيتها التأمل.

لنبدأ بتفسير أى نوع من التأمل يمكن أن ننسبه إلى الأرض والأشجار والنبات، وكيف يكون للطبيعة التى يعتبرونها خالية من العقل والتصور قوة التأمل وكيف تنتج منتجاتها بفضل هذه القوة.

ليس للطبيعة أرجل ولا أيد ولا أعضاء طبيعية ولا آلات صناعية وكل ما تحتاجه هو مادة تحركها وتهبها صورة Form فالطبيعة لا تنتج منتجاتها بأى آلية ميكانيكية ولا بالضغط Impulsion ولا بالرافعات والأشكال ؟ إذ كيف يمكن للآلية أن تنتج هذا التنوع الكبير فى الألوان والأشكال ؟ يقول ان شأن الطبيعة كشأن المثال أو الصانع يهب تماثيله ومصنوعاته ألوانا لا يصنعها بيديه بل يستمدها من مصدر ثابت فى عقله، وكذلك توجد فى الطبيعة قوة باطنية موجهة لأفعالها. ولا يجوز لهذه القوة أن تتحرك والا لما كانت محركا أول وهذه القوة هى عقل Reason, raison بقوة هذا المبدأ الثابت فيها والحركة التى تؤثر بها من غير أن تتحرك يكون التأمل [٢٢].

فأن سأل سائل الطبيعة لم تنتج ؟ فأنها تجيب قائلة أن جاز لها أن تسمع وتجيب : جدير بك ألا تسأل بل تفهم فى صمت كما أصمت أنا، وعليك أن تفهم أن ما ينتج عنى صادر من رؤياى فهو تأمل صامت ورؤية خاصة بى وانى قد نشأت من نوع من هذا التأمل ولى أيضا طبيعة التأمل. وتأملى بخلق ما أراه كما يرسم المهندس الأشكال التى يتصورها وكذلك ولدت أنا من مصدر يتأمل بدوره ولكن ما معنى هذا ؟ معنى هذا أن ما يسمى بالطبيعة ليس الا نفسا تولدت من نفس اسبق منها وأكثر امتلاءا بالحياة ولكن تأمل الطبيعة ليس تأملا واضحا لأنه أشبه بالحلم. وهى تكتفى برؤيتها نفسها ولذلك فان الناتج من تأملها ناتج ضعيف ضعف هذا التأمل.

---

(٢٢) أنظر نص أفلوطين فى التاسوع الثالث الفصل الثامن .

وكذلك نجد من بين الرجال من هم ضعاف فى التأمل ويحدون فى الفعل action ظلا للتأمل والتعقل، فهم لعدم قدرتهم على الترقى فى التأمل لضعف نفوسهم غير قادرين على معاينة الحقيقة الروحية والامتلاء بها ولكنهم راغبون فى رؤيتها ويندفعون إلى الفعل حتى يروا ما لم يستطيعوا رؤيته بأنفسهم ويرغبون أيضا أن يعرفها الآخرون ان كانت عملا، لذلك فأننا نجد فى الأفعال والمنتجات نوعا ضعيفا من أنواع التأمل أو ظلا للتأمل لأن العمل تأمل ضعيف ... والبرهان على ذلك أن الذين يتجهون إلى العمل والصناعة اليدوية هم أغبياء الصبية الذين لا يقوون على المعرفة النظرية ".

وهكذا يمضى أفلوطين فى تفسير عملية الخلق بواسطة نشاط التأمل العقلى للنفس الكلية، وفى هذا التفسير لعملية الخلق تنعكس نفس القيم الاجتماعية التى سارت عليها الحضارة اليونانية القديمة فى تمييزها القوى بين النظر والعمل واحتقارها الشديد للعمل اليدوى والإلى الذى كانت تقوم به ويحمل وطئته فئات كبيرة من المجتمع القديم هى طبقة العبيد ذلك فى حين كان يعد النظر العقلى امتيازا لطبقة السادة الأحرار الذين يملكون الفراغ لممارسة التأمل ويعدون عملهم هذا نوعا من الامتياز الذى يرتفع بهم إلى المشاركة فى العالم الالهى ويقربهم من الكائنات الالهية وكذلك ترتد قوانين العالم الطبيعى إلى قوانين العقل الالهى أو النشاط العقلى للنفس الكلية وقوتها الفاعلة أو الطبيعية.

وأهم ما يميز نشاط النفس هو قدرتها على الحركة والانتقال، على أن تفهم هذه الحركة والانتقال بأنها حركة وانتقال فكر، فهى لا تمتلك موضوعاتها امتلاكا مباشرا كحدس العقل وامتلاكه المباشر لموضوعاته لأن المعقولات حاضرة فيه دائما أبدا، وانما تنتقل النفس من تصور إلى آخر فى زمن معين ومن هنا فهى تتصف بقدرتها على التفكير الاستدلإلى الانتقإلى discursive Thought الذى يستغرق زمانا.

وهذا يدفع أفلوطين إلى النظر فى الزمان وهو يعد مشكلة الزمان من أكثر مشكلات الفلسفة تعقيدا [٢٣]. ويدعى أنه انما يتبع رأى القدماء فى هذا الشأن فالزمان كما قال أفلاطون هو الصورة المتحركة للأبدية [٢٤] والأبدية تنسب لعالم العقل أما الزمان فانما ينسب إلى النفس. فلما كانت النفس توجه العالم المحسوس على غرار العالم معقول وتحركه بحركة تشبه بقدر الامكان حركة العالم العقلى فانها تخلق الزمان بحركتها وتخضع حركة العالم لهذا الزمان الذى خلقته بحركتها ولأن العالم يتحرك فى داخل النفس والنفس تحيط به فهو يتحرك بالتالى فى الزمان المتعلق بهذه النفس وكذلك تكون صلة الزمان بالنفس كصلة الأبدية بالوجود، ويعرف الزمان بأنه حياة النفس وحركتها بعدما تغادر السكون التى كانت عليه فى عالم العقل عالم تيمايوس، ولكنه زمان داخلى لايمكن تصوره خارج النفس كما لا يتصور الأبدية خارج الوجود العقلى [٢٥]. وحركة الزمان لابد أن نتصورها حركة عقلية وليست حركة طبيعية فيزيقيه، وهى حركة دائرية فيها عود على نفسها باستمرار، فهى أشبه بينبوع لا يفيض فى الخارج بل يصب فى الداخل باستمرار على شكل دورى الماء الذى فيه [٢٦]. وتتصل بالنفوس الكلية أيضا النفوس الفردية فثمة نفوس للكواكب ونفوس للبشر ونفوس للحيوان ونفوس للنبات بل تشرف النفس على الطبيعة غير الحية لأن ما يخلو من النفس لا يكون موجودا.

والنفس الانسانية روحانية خالدة عند أفلوطين وهى ليست مادية كما يتصورها الرواقيون ولا فانية كما يقول صراحة الأبيقوريون وليست صورة مضافة إلى البدن كما يقول أرسطو بل هى جوهر روحانى غير مخلوق ولا يسرى عليه العدم، ويرى أن نصيبها من الروحانية يختلف بحسب اتصالها أو أنعزالها عن النفس الكلية لأنه على الرغم من تعدد النفوس الفردية الا أنها تتحد فى النفس الكلية

---

(٢٣) نص أفلوطين التاسوع الثالث الفصل السابع ترجمتها للنص فى نهاية هذا الفصل التاسوع الثالث فصل ٧.

(٢٤) Tim. 37.

(٢٥) 3, 7, 11 - 3, 7, 11 - 4, 4, 15.

(٢٦) انظر د. عبدالرحمن بدوى – الزمان الوجودى ١٩٤٥ ص ٦٨ .

ولا يعنى هذا الاتحاد فى النفس الكلية أنها تنقسم إلى هذه النفوس الفردية لأن الانقسام لا يجوز الا على الامتداد المادى. ويفسر سقوطها فى الأبدان بأنه يتم وفقا لقانون الضرورة ولكن خلاصها مرهون بدرجة طهارتها. وهى عندما تتصل بالبدن لا توجد فيه أو تمتزج به بل تحويه وتحيط به ويتبع أفلوطين أفلاطون فى محاورة فايدروس(٢٧) من أن النفس هى مبدأ الحركة ويستحيل على مبدأ الحركة أن يكف عن الحركة وفى محاورة فيدون من أن الحى بالذات لا يتحول إلى عكس الحياة وهو الموت وذلك لكى يؤكد انتماء النفس الانسانية إلى عالم الالهى وخلودها(٢٨) ويأخذ أفلوطين بنظرية التناسخ Transmigration of soul - palingénesis(٢٩) ويذهب إلى أن التناسخ نوع من العقاب يقع على النفوس السيئة ويقول بامكانية التناسخ فى صور حيوانية ونباتية : من هذه الأقانيم الثلاثة والطبيعة يتكون العالم العقلى والالهى الذى يتصف بالخير والحق والجمال. أما العالم المحسوس فهو ظل لهذا العالم العقلى وهو ليس شرا مطلقا بل هو أكمل عالم يمكن تصوره لأنه صادر عن هذا العالم العقلى ويفصح أفلوطين بهذا الرأى عن الروح اليونانية التى لا ترى فى العالم المحسوس شرا على نحو ما يذهب معاصروه الغنوصيون. ولما كان هذا العالم صادرا عن النفس الكلية فهو أبدى وان كانت أفراده فانية أما العالم العقلى فخالد وكل أفراده خالدة، ومصدر النقص فى هذا العالم المحسوس هو دخول المادة عليه.

العالم المحسوس والمادة :

العالم الحسى ظل للحقيقة ومظهر للنفس الكلية ونظام العالم وانسجامه يرجع لوجود النفس واستمراره مرهون بوجودها لذلك يعترض أفلوطين على الغنوضين فيقول كيف يقدسون الآلهة اللامرئية ويحتقرون فى نفس الوقت صورها

---

(٢٧) فايدروس (٢٤٥جـ د) فيدون ١٠٥.

(٢٨) 4, 7.

(٢٩) 3, 4.

المرئية[٣٠]. واذا كان العالم الحسى هو أحسن عالم يمكن أن نتصوره فان النقص الذى نتوهم وجوده فى جزء معين منه أمر طبيعى وضرورى لكمال الوجود كله، ذلك لأن الكل يفترض تنظيم أجزاء غير متساوية القيمة. فالبطل لا يمكن أن يكفى وحده لقيام المسرحية وانما لابد أن تشترك معه الشخصيات الثانوية والوضيعة، كذلك لا يكفى لكى نلون اللوحة أن نختار لها أجمل الألوان فحسب بل أن الجسم العضوى الحى لا يقتصر على أكمل الأعضاء كالعين مثلا، لأنه لا يمكن أن يوجد انسجام بغير تعارض أو صراع، فالشر الفيزقيى شىء ضرورى لازم فى الوجود أما الشر الأخلاقى فان وجوده أيضا شرط لوجود الخير فالرزيلة تظهر الفضيلة كنقيض لها والعقاب الذى يقع على المذنب يصرفه عن الذنوب وكذلك تسود النظرية التفاؤلية فى رؤية أفلوطين للعالم وللحياة الانسانية وتؤدى به إلى تأكيد وجود عناية الهية والاعتراض على الذين حاولوا انكارها وتفسير نظام العالم بالرجوع إلى المصادفة أو أفترضوا وجود كائن شرير هو المسئول عن وجود الشر فى العالم مثل بعض الغنوصين، ويتمسك أفلوطين بفكرة الحرية الانسانية وينتهى إلى أن الفضيلة ناتجة عن حرية الارادة وأن النشاط الأنسانى لا يخضع لأى قدر يسيره ولكن تظل مشكلة التوفيق بين قوله بالعناية الالهية وبين نظريته العلمية فى الوجود غير واضحة لأن العناية عنده ليست فى حقيقتها سوى سيطرة العالم العقلى على العالم الحسى بل هى أقرب أن تكون تأثيرا من الأعلى على الأدنى يتم بطريقة طبيعية وضرورية وينتهى إلى القول بأن هذا العالم الحسى ليس سوى مظهر للعالم العقلى.

غير أن صفات العالم الحسى التى تجعله فى منزلة أدنى من العالم العقلى تقابل صفات العالم المعقول ففى حين يتصف العالم المعقول بالوحدة والائتلاف والاتصال بين أجزائه بعضها ببعض، فانا نجد على العكس من ذلك أن العالم

---

(٣٠) enn. 2, 9.

المحسوس يتصف بالصراع والتشتت والتباعد بين أجزائه أو بالتخارج الأمر الذى يفترض وجود مبدأ خاص تصدر عنه تلك الصفات. وليس هذا المبدأ سوى المادة .

فالمادة هى سبب التغير والصيرورة المستمرة فى الوجود بسببها يسرى الكون والفساد فى الموجدات الجزئية المركبة من صورة ومادة، واذا كانت الصورة معقولة ومحددة الا أن المادة ليست فى ذاتها محددة. وليست المادة هى الامتداد إذ لا يجوز أن ينسب لها، الا بوصفه صورة لها، وليست حجما وانما هى ما يقبل الحجم، ويلزم عن ذلك ألا نتصور المادة بأنها جسمانية أو انه يمكن التوحيد بينها وبين المكان ذى الأبعاد الثلاثة على نحو ما قد ذهب أفلاطون فى طيماوس. أن المادة عند أفلوطين ليست سوى امكانية الوجود المادى المحسوس. أما هى فى ذاتها فهى أقرب إلى العدم أو اللاتحديد أو بكلمة واحدة اللاوجود Le non - étre.

واذا كان الله هو الوحدة التى ننفى عنها كل كثرة، فان المادة هى الكثرة غير ذات الوحدة، وهى أبعد الأشياء عن المبدأ الأول فاذا كان الله هو الخير بالمعنى الأتم فان المادة هى نفى هذا الخير الكامل فهى الشر بالمعنى الأتم. لكن لا يمكن مع ذلك أن نقول عنها الشر فى ذاته لأن هذا الشر فى ذاته لا وجود له، لأن الشر نسبى فلا يكون شرا الا بالنسبة لما هو خير منه فى درجات الوجود وهيراركيتها فالمادة فى ذاتها ليست خيرا ولا شرا، ولكن لأنها فى أسفل درجات الوجود فهى شر بالنسبة لما يوجد فوقها وأعلى منها أما الواحد فهو فوق كل شىء وبالتالى فهو الخير الأتم.

يقول : " ما هذه المادة الواحدة المتصلة غير ذات الكيف ؟ انها بالطبع ليست جسما ما لأنها بغير كيف. فنقول انها مادة لكل المحسوسات ولا يصح ان تكون مادة لبعض الأشياء وصورة لبعضها الآخر فى نفس الوقت – كما نقول مثلا أن الفخار مادة الخزف ولكنه ليس مادة على الاطلاق. انمانتحدث عن مادة بالنسبة لكل شىء – ويترتب على ذلك أن نسلب عنها صفات اللون والحرارة والبرودة بل أيضا

الخفة والثقل والكثافة والرقة والشكل والحجم ... لأنها اذا كان لها حجم فيترتب على ذلك أن يكون لها شكل.

واذا وجدت الصورة فى شئ ترتب على وجودها خصائص أخرى لأن لكل صورة أبعادا معينة. فلصورة الانسان مثلا أبعاد غير أبعاد صورة العصفورة. وأخيرا أليس من العجيب أن نعتبر نسبة الكم للمادة شيئا مختلفا عن نسبة الكيف لها؟ إذ ما دام الكيف صورة فكيف لا يكون الكم كذلك صورة لها مقياس وعدد(٣١).

ووجود المادة ووجود الشر، كلاهما ضرورى لمجرد أن الوجود يأخذ فى التضاؤل إلى أقصى حد. والنفس تضئ كل ما هو أسفل منها فهى تتصل بالمادة ومن هذا الاتصال يتولد عالم الظواهر المحسوسة. فالنفس تطبع المادة بحسب المثل والآعداد وذلك بواسطة الأصول البذرية Seminal Logoi ولا تنقسم النفس ولا تتعدد الصورة اذا ما اتصلنا بالمادة وانما يحدث حين تتصل النفس بالأجسام المتعددة الكثيرة أن تنعكس فيها انعكاسات كثيرة متعددة ولكنها تظل فى ذاتها واحدة فشأنها شأن الصوت الذى ينفذ فى أسماع كثيرة ولكنه يظل واحدا أو شأن الصورة التى تنعكس فى مرايا كثيرة ولكنها تظل واحدة ثابتة فالصبورة المعقولة فى الكائنات المحسوسة لا يلحقها أى تعدد أو ضعف أو تضاؤل رغم انعكاسها فى أفراد كثيرة.

وينتهى أفلوطين إلى تفسير نشأة العالم الحسى عن العالم العقلى بأنه يحدث بضرورة طبيعية إذ أن النور يتحول إلى ظلام بالضرورة ان بعد عن مصدره ومن الطبيعة أيضا ان تتحرك النفس فتخلق الزمان والعالم المحسوس وان تسقط ظلها فى الخارج فتضيف إلى المادة التحديد الذى تفتقر اليه. ولما كانت هذه الضرورة الطبيعية أبدية وخالدة بخلود النفس لذلك فهى تتناقض وفكرة بدء العالم ونهايته فليس للعالم بداية ولا نهاية كما يقول أرسطو(٣٢) لكن يجب أن نسلم بأن العالم يسير فى دورات متكررة ويعيد نفس الحوادث والنظام على فترات كونية على نحو ما يقول

---

(٣١) 2, 4, 8.

(٣٢) 5, 8, 12.

معاصروه الرواقيون ومن قبلهم أنبا دوقليس كما شاعت أيضا عند مفكرى الهنود القدماء.

أما البحث فى الطبيعات فلم يكن يجتذب فيلسوفاً ميتافيزيقيا مثل أفلوطين، ولا نجد فى التاسوعات الابحثين قصيرين، الأول يدور حول ظهور الاشياء الصغيرة عن بعد والثانى فيه نقد لفكرة التداخل المتبادل بين الاجسام عند الرواقيين.

وتتقبل السماء اسرع من باقى أجزاء العالم تأثير النفس والعالم العقلى، ففى السماء تقيم أنبل وأنقى النفوس، فنفسها أكمل من نفس الانسان وجسمها نار أنقى من النار الأرضية والحركة التى تناسبها هى الحركة الدائرية. وفى نفس السماء نفوس الكواكب التى هى أنقى وأكمل من نفوس البشر، والكواكب هى آلهة مرئية تشابه الآلهة اللامرئية وحياتها تنصرف جميعا إلى تأمل العالم الذى يفوق العالم المحسوس وفى الكواكب سجل لمصائر البشر، وفى حين تصدر نفوسها عن النفس الكلية العليا فان نفوس الجن Daemons التى تتوسط بين نفوس الكواكب ونفوس البشر تصدر عن نفس العالم السفلى وتسكن نفوس الجن المنطقة الواقعة تحت فلك القمر وفوق الأرض وأجسامها ليست مصنوعة من أى مادة محسوسة ولكنها يمكن فى بعض المناسبات أن تكتسى بالنار أو بالهواء. وهى خالدة تحيا مع الآلهة وتتأمل العالم العقلى.

أما عن الكائنات الأرضية، فأهمها الانسان، ونفسه من العالم الالهى ولكنها تسقط فى البدن بفعل الضرورة الطبيعية. وكل ما على الأرض من أحياء حيوانية أو نباتية انما يحيا بفعل نفس العالم [٣٣].

الأخلاق :

قدم أفلوطين مذهبا ميتافيزيقية يؤكد أولوية العالم المثالى العقلى الذى يتكون من الأقاليم الثلاثة المتدرجة من الواحد إلى العقل إلى النفس ورأى أن العالم الحسى قد صدر بطريقة طبيعية عن هذا العالم العقلى أو جدته النفس الكلية.

---

(٣٣) G. Rodier. Etudes de Philosophie Grecque Paris 1926 p. 623 - 325 .

والنفس الانسانية وان كانت من طبيعة العالم العقلى إلا أنها بعد سقوطها فى العالم الحسى لا تفتأ تسعى جاهدة للعودة إلى موطنها الأصلى. وفى سبيل تحقيق هذه الغاية تسعى بكافة الوسائل الممكنة لها فمن هذه الوسائل التطهير Katharsis الذى يوجب عليها التخلص من العلاقات المادية والحياة الحسية ويوجهها إلى حياة التأمل العقلى غير أن أسمى طرق الطهارة وأدناها إلى السعادة القصوى هو طريق الجذب أو الاتصال الصوفى Ekstasis.

ولئن كان للجانب الميتافيزيقى من فلسفة أفلوطين تأثير لا مثيل له فى المذاهب الفلسفية الميتافيزقية خاصة مذاهب وحدة الوجودة أو المذاهب التى تعتمد على فكرة المطلق كما عند هيجل مثلا الا أن الجانب الأخلاقى والصوفى وما يحفل به من أنظار فى طبيعة النفس الانسانية وأحوالها وترقيها فى مراتب المعرفة مالا يقل عن الجانب الميتافيزيقى من أهمية.

والفكرة الاساسية فى هذا الجانب الاخلاقى تتلخص فى قول أفلوطين أن النفس الانسانية من طبيعة العالم العقلى وأنه ينبغى علينا قبل أن ننخرط فى البحث فى هذا العالم ان نكون على يقين من أنه ليس سوى التأمل الباطنى، ولا يرى أفلوطين فارقا كبيرا بين ماهية النفس الانسانية وماهية النفس الكلية. فكما يكون للنفس الكلية مستويان، مستوى أعلى يتحد بالعقل ومستوى ادنى هو اقرب إلى مبدأ الحياة فى الطبيعة الحيوانية والنباتية بل حتى فى المعادن (٣٤) فكذلك يكون للنفس الانسانية مستويان المستوى الأعلى هو الجوهر الروحانى الخالد الذى يمكن له الاتصال بالعقل الكلى والاتحاد بالواحد ويقوم بعمليات التفكير الاستدلإلى أثناء الحياة الأرضية الحسية عند الأفراد. ومستوى أدنى أقرب إلى مبدأ الحياة الطبيعية وهو مبدأ القوى غير العاقلة فى الانسان.

ولا يجب أن نتصور وجود النفس الانسانية فى البدن كما لو كان وجودا مكانيا فالنفس ليست فى البدن بل هى التى تحوى البدن ان وجودها أشبه بوجود القوة فى

---

(٣٤) 3, 2, 3.

العضو أو الحرارة فى النار ولا تنفعل النفس العاقلة بالبدن وأحواله لأن النفس جوهر مستقل تمام الاستقلال عن البدن وهى تمارس وظائفها العقلية بغير حاجة إلى أى عضو جسمانى، بل أن الجسم قد يكون عائقا لها عند القيام بوظائفها (٣٥).

أما الحياة الفزيولوجية للجسم الانسانى وما يصدر عنها من عمليات التغذى والنمو والاحساس والشهوة فمصدره الجزء الأدنى من النفس، بل حتى الذاكرة والمخيلة لا ترجع إلى الجانب العاقل من النفس ويرى أن الكبد هو مكان القوة المتخيلة.

من جهة أخرى يستبعد أفلوطين أن يكون مصدر هذه الوظائف هو الجسم لأن الجسم ليس الا أداة تنفعل بالنفس فهو سلبى يتلقى النشاط والفاعلية من النفس التى تحركه. وعلى ذلك فان الاحساس كما يقول أفلوطين ليس سوى نوعاً من أنواع نشاط النفس ورسولها إلى الجسم (٣٦) والفرق بين الادراك الحسى والادارك العقلى ليس الا فرقا فى الدرجة فالاحساسات هى أفكار غامضة والأفكار هى احساسات واضحة (٣٧) لكن الاحساس لا يحدث الا فى حالات خمول النفس وهو يحدث بنوع من أنواع التأثير المتبادل بين موجودات هذا العالم فما أقربه عن أفلوطين من السحر. ويعد أفلوطين اللغة والتفكير الاستدلالى Logismos من قبيل المعرفة بالموجودات الزمانية والأرضية ووظيفة هذا الفكر الاستدلالى هو التمييز بين التصورات بعضها والبعض الآخر بواسطة الجدل العقلى.

أما الدرجة الأعلى من المعرفة فهى التأمل noésis الذى يصل النفس مباشرة بموضوعها وهو نوع المعرفة الذى به تعرف النفس ذاتها، فهو معرفة

---

(٣٥) 4, 4, 19.

(٣٦) 5, 3, 3.

(٣٧) 4, 3, 32 - 6, 7, 7.

العقل بذاته(٣٨) وهذه المعرفة التعقلية التأملية هى أقرب ما تكون إلى المعرفة الحدسية المباشرة.

غير أن النفس اذا أنعكفت على نفسها وتخلصت تماما مما هو غريب عنها ترقت فى مجال المعرفة وبلغت درجة الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى(٣٩) عن طريق التجربة الصوفية، وهى تجربة عبر عنها أفلوطين بأساليب مختلفة(٤٠) ليقربها للقارىء فوصف النفس عند حدوثها بأنها لا تفكر بل تسمو على كل فكر وتتحد بما تراه، فهى لا تكون عندئذ بصدد المعرفة التعقلية أو الحدسية بل بصدد ما يسميه أفلوطين بالجذب الذى تصل به النفس إلى السكون عند اتحادها بالواحد وهى حال لا يصل اليها كل الناس وانما الفلاسفة وحدهم وأحيانا نادرة ولفترة قصيرة. فيغمر النفس نور هو نور المصدر الأول للوجود، فالشمس كما يقول لا ترى بنور آخر غير نورها (٤١).

وحديث أفلوطين عن تجربة الجذب يصدر عن تجربة شخصية مصدرها التأمل الباطنى، وتطهير النفس من كل العلاقات المادية، ويروى فورفوريوس أنها لم تحدث لأفلوطين طول مدة اتصاله به الا أربع مرات. وكذلك تعمل الفلسفة والحياة العقلية على تحرير النفس من العالم الحسى فترقى فى حياتها الروحية درجات المعرفة الديالكتيكية التى تؤدى بها من الادراك الحسى إلى المعرفة العقلية الاستدلالية Dianoia إلى المعرفة الحدسية، لكنها تصل إلى قمة المعرفة والسعادة فى تجربة الجذب extasisi.

أما الشر الأخلاقى فيقدم له أفلوطين تفسيرات أسطورية يستمدها من محاورات أفلاطون فيذكر أن النفس معرضة للزلل. فبدلا من اتجاهها إلى التأمل

---

(٣٨) 5, 3, 4.
(٣٩) 4, 8, 1.
(٤٠) 5, 3, 4.
(٤١) 5, 3, 17.

العقلى الذى يصلها بالواحد يحدث أن تتجه إلى المحسوس فتخطىء الاتجاه فلا تتأمل الا نفسها فيكون مصيرها مصير النرجس Narcissus الذى تروى الأساطير القديمة أنه كان شابا معجبا بذاته فأغرته صورته حين رآها فى الماء حتى سقط فيه فغرق فأنبتت الآلهة مكانه على الشاطىء زهرة النرجس وهكذا يكون سقوط النفس اذا أخطأت الرؤية والتأمل.

الأفلاطونية الجديدة بعد أفلوطين :

امتد تأثير الأفلاطونية الجديدة فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى المختلفة وغزت بعد ذلك العالم المسيحى والاسلامى طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور. وكان القديس أغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عن أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية، أما فى العالم الاسلامى فقد ترجمت أجزاء من التاسوعات الثلاثة الأخيرة إلى السريانية ثم نقلت إلى العربية ونسبت خطأ إلى أرسطوطاليس وسميت هذه المقتطفات باسم أثولوجيا أرسطوطاليس وكذلك وصل أرسطو إلى العرب فى صورة أفلاطونية جديدة .

ولعبت نظرية الفيض عند فلاسفة الاسلام دورا خطيرا إذ كانت محور نظرياتهم الكونية وقد امتزجت عندهم الالهيات بالطبيعيات حتى أصبح كل منهما يفسر الآخر ويكمله واختبلت عندهم بنظريات بطليموس فى الفلك إذ جعلت الأرض مركزا للكون ويدور حولها الكواكب السيارة السبع وهى زحل فالمشترى فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر.

وأخذوا بنظرية العقول العشرة، العقل الأول يفيض عن الوجود ويتعقل هذا العقل الأول المبدأ الأول واجب الوجود أو الله كما يعقل ذاته وحين يعقل ذاته تحدث الكثرة فيفيض عنه العقل الثانى ثم عن طريق التعقل لمبدئه ولذاته يفيض العقل الثالث حتى نصل إلى العقل العاشر الذى سمى عند العرب بالعقل الفعال وهو مدبر العالم الأرضى والواسطة بين الكائنات الألهية والعقول البشرية وسمى أيضا بواهب الصور وسمى أيضا بالووح القدس والروح الامين وبه فسر الفارابى معرفة

الفيلسوف ووحى الأنبياء وعنه تفيض نفوس البشر واليه تعود النفوس فيكون به الخلود. وحين تعقل النفوس فأنها تعقل بفضل هذا العقل الفعال الذى يحول العقل الهيولانى أو العقل بالقوة إلى عقل بالفعل فهو بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر أما ابن سينا فقد جعل الفيض ثلاثيا حين ذهب إلى أن العقل الأول يفيض عن واجب الوجود بعقل ثانى ونفس وجسم هو كرة سماوية أو فلك هو الفلك الأقصى ثم فلك سماء الثوابت ثم أفلاك الكواكب السيارة إلى أن يصل إلى فلك القمر. أما ابن رشد فقد تبين أن نظرية الفيض هذه لا ترجع إلى أرسطو وانما مصدرها الفارابى وابن سينا كما رأى أن طبيعة النفس جوهر عاقل أو عقل فعال وأن وظائفها الأخرى لم تنشأ الا بسبب اتصالها بالبدن(٤٢).

أما عن خلفاء أفلوطين فى العالم اليونانى الرومانى إلى يوم اغلاق المدارس الفلسفية فى اليونان فمن أهمهم.

فورفريوس الصورى :

عرفت سيرة فورفريوس من بحث كتبة أونابيوس Eunapius بعد مائة عام من وفاة فورفريوس. وقد ولد فورفريوس بمدينة صور Tyre ونشأ فى بيئة شرقية سريانية وكان اسمه بالسريانية ملخوس أى الملك ثم ترجمت إلى اليونانية بازيليوس ثم فورفريوس Porphyrius ورحل إلى اثينا حيث تزود بالثقافة اليونانية وانضم بعد ذلك إلى مدرسة أفلوطين فى روما. ومنذ عرف أفلوطين دأب على اثارة كثير من المشكلات التى كان أفلوطين يرد فيها عليه ويقول : لو لم يسألنى فورفريوس ما وجدت اعتراضات تحتاج إلى حل.

ومن أهم اعتراضات فورفريوس مسألة وجود المعقولات فقد رأى فورفريوس عند بدء اتصاله بأفلوطين أن المثل الأفلاطونية توجد خارج العقل وليس فى العقل، ولكنه اقتنع أخيرا برأى أفلوطين.

---

(٤٢) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل عند فلاسفة المسلمين.

والمعروف عن حياة فورفريوس أنه أصيب من جراء حياة الزهد التى اخذ نفسه بها بنوع من الانقباض حتى دار بخلده للانتحار ولكن أفلوطين نصحه بالرحلة فسافر إلى صقلية واستعاد صحته. وتزوج أرملة أحد أصدقائه وكانت تدعى مرسيلا ليربى أطفالها السبعة، وعلمها الفلسفة اليونانية حتى لا تتأثر بالمسيحية، وعاد فورفريوس إلى الاشتغال بالعلم فألف المدخل إلى المعقولات شرح فيه فلسفته الميتافيزيقية التى أكد فيها انفصال النفس عن الجسم، وكتب رسائل دينية فى الرد على النصارى وكتاب فى فلسفة الكهانة سجل فيه عقائد الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية. ولكن أهم مؤلفاته هو المدخل إلى معقولات أرسطو أو ايساغوجى Eisagoge الذى شرح فيه الأصوات الخمس Ai Pente Phonai التى عرفت أيضا بالكليات الخمس، وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام .

وكان لشرح فورفريوس على منطق أرسطو تأثير كبير على العصر الوسيط فقد عنى بها فى العالم المسيحى بوئثيوس Boethius أما عند العرب فقل نقل ايساغوجى عن السريانية إلى العربية وأضيفت له شروح وتعليقات وضعها المناطقة العرب أمثال أبو بشر متى بن يونس ويحيى بن عدى وغيرهم.

يامبليخوس :

وخلف فورفريوس تلميذه يامبليخوس الذى ولد بمدينة خلقيس - بسوريا وكان يجمع بين الدين والفلسفة. وضع نظاما للعالم العقلى أكثر فيه من عدد الوسائط التى توجد بين كل موجودات وما يشارك فيه من موجودات أخرى. ورأى أن تسمية أفلوطين الواحد بالخير فيه تعيين له، فقسم الواحد الأفلوطينى إلى اثنين، الأول فوق المبادىء ولا يمكن التعبير عنه والثانى يقابل الواحد أو الخير عند أفلاطين، وكذلك قسم العقل إلى معقول وعاقل، الأول هو عالم المثل والثانى هو عالم الكائنات العاقلة. أما النفس فيقسمها إلى ثلاثة أنواع فنفس مفارقة للعالم ونفسان صادرتان عنها، وهناك عدد غفير من الآلهة والجن والملائكة والأبطال تتدخل فى

سير العالم. ويأخذ يامبليخوس بالسحر والتنجيم ويخلط كل هذا بالفلسفة الرياضية للفيثاغوريين.

وقد أمتد تأثير مدرسة يامبليخوس السورية إلى برجاما ظهر فيها مجموعة من الفلاسفة الوثنين فى هذا العصر، كذلك ظهرت فى الاسكندرية مهد الأفلاطونية الجديدة مدرسة ذات طابع خاص. فقد كانت هذه المدرسة على خلاف روح التدين والتصوف التى سادت المدرسة الأثينية، إذ فضلت المناهج العقلية وعنيت بالرياضيات وكان شرحها لفلسفة أفلاطون وأفلوطين موضوعا بقدر كبير، وفضلت منطق أرسطو وميزت بينه وبين فلسفة أفلوطين. ومثلت هذه المدرسة فى الاسكندرية الفيلسوفة هيباثيا التى اشتهرت بالرياضيات وعلم الفلك وقتلت ضحية تعصب الرهبان فى عهد البطريرك كيرلس عام ٤١٥.

وطرأ على الأفلاطونية الجديدة تطور جديد حين امتزجت بفلسفة أرسطو خاصة مع ثمستيوس Themistius الذى قدم للفلسفة الأرسطية تفسيرا يتفق والفلسفة الأفلاطونية الجديدة. وقد ذهب ثمستيوس إلى القول بأن العقل المنفعل مفارق شأن العقل الفعال وواحد بالاضافة إلى بنى الانسان وقد أخذ بهذا التفسير ابن رشد من بين فلاسفة الاسلام [٤٣].

وقد سار بلوتارخ Plutarch على نهج ثمستيوس فوفق بين أفلاطون وأرسطو فى نظريته فى النفس ورأس مدرسة أفلاطون الأثينية حتى عام ٤٣١، ثم خلفه عليها سيريانوس Syrianus الذى مال إلى فلسفة أفلاطون وكان تلميذ سيريانوس هو برقلس أشهر فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وأهم ممثليها فى الأكاديمية. ولد عام ٤١٠ بالقسطنطينية، واستقر بأثينا وهو فى العشرين من عمره واوفى عام ٤٨٥. وقد تأثربرقلس بالكهانة الشائعة فى الشرق وبالفيثاغورية الجديدة وقدم مذهبا فلسفيا كان له فيما بعد تأثير كبير. وقد اعتمد مذهبه على فكرة التثليث. فالمبدأ الأول الذى يفيض يشابه ما يفيض عنه بموجب التشابه المشترك، وفى

---

(٤٣) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٢.

الوقت نفسه يختلف عنه لأنه أصل والآخر فرع ولكن الفرع لا يلبث أن يعود مرة أخرى إلى الأصل ويحاول محاكاته على مستوى أدنى. فهناك اذن ثلاث لحظات أو مراحل للوجود هى الوحدة ثم ما يصدر عنها ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى ـ moné - Proodos - Epistrophé.

أما المصدر الأول فيفوق الوجود والمعرفة شأن الواحد عند أفلوطين. ولكن بين الواحد والعقل يوجد عدد من الوسائط هى وحدات Monades وكذلك ينقسم العقل إلى ثلاثة عقول ترمز للوجود والحياة والفكر، والنفس بدورها تنقسم إلى ثلاثة أنواع، الهية وجنية وانسانية، ولقد ترك برقلس عددا جما من الشروح على محاورات أفلاطون تيماوس والسياسى وبارمنيدس والقبيادس وأقراطليوس. ومن أهم مؤلفات برقلس (عناصر الثيولوجيا Elements of Theology عرف العرب له ملخصا باسم كتاب الايضاح فى الخير المحض[٤٤]. ترجمه من السريانية إلى العربية اسحق بن حنين وقد نقل هذا الكتاب من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية فى القرن الثانى عشر نقله جيرار الكريمونى وعرف عند الغربيين بكتاب العلل Liber de Causis أو كتاب الخير المحض Liber Bonitat Purae وعنى وليم الموربيكى بترجمة باقى مؤلفاته فى القرن الثالث عشر وقد امتد تأثير برقلس فى الفلسفة المسيحية عن طريق من تسمى بديونيسوس الأريوباغى الذى ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية باعتبارها لأحد تلاميذ بولس الرسول.

وبعد برقلس ظلت الفلسفة الأفلاطونية الجديدة سائدة فى الأكاديمية حتى قرار جستنيان فى مطلع القرن السادس الميلادى عام ٥٢٩ باغلاق المدارس الفلسفية فى اليونان. فصودرت كتب الفلسفة وحرم تدريسها ولم يسمح بها الا فى الحدود التى تسمح بها الكنيسة، وهرب سبعة من الفلاسفة الباقين فى الأكاديمية على رأسهم الدمشقى ومن أشهرهم سمبلقيوس إلى فارس يحتمون بملكها كسرى أنوشروان غير أنهم على الرغم من ترحيب كسرى بهم وأمره بترجمة كتبهم وجدوا من الأفضل

---

(٤٤) أنظر الأفلاطونية لمحدثة عند العرب. حققها وقدم لها د. عبدالرحمن بدوى. القاهرة، النهضة ١٩٥٥ .

لهم أن يرجعوا إلى وطنهم يقضون فيه بقية حياتهم فى ظل الامبراطورية الرومانية.

تلك هى الفلسفة التى جادت بها عبقرية اليونان، ولدت وتطورت على مدى ألف ومائتى عام وحفلت بكل ما يتناوب العقل البشرى من نضوج وتألق، وما يعتوره من فتور وذبول وكانت بحق التجربة الأولى التى اعتمد عليها الفكر الانسانى فى محاولتة الكشف عن نقاب الحقيقة وسط غياهب الظلام وتوالت الحضارات والفلسفات كل تحييها على ضوء حياتها، وكل تنهل من مواردها الثرة على مدى التاريخ.

أهم المراجع العربية

مراجع عامة

قديمة :

١-اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى .

٢-عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

٣-الفهرست لابن النديم .

٤-الملل والنحل للشهرستانى .

حديثة :

١-عبدالرحمن بدوى ترجمة : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ترجمة وتقديم دار العلم ١٩٨٠ .

٢-عزت قرنى ترجمة : المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية تأليف أولف جيجن .

٣-يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٤٦ .

السابقون على سقراط

١-أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط القاهرة ١٩٥٤.

٢-عبدالرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى القاهرة ١٩٥٦.

٣-محمد على ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى جـ١، ١٩٦١.

السفسطائيون وسقراط وأفلاطون

- أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون دار المعارف ١٩٤٦.
- أميرة حلمى مطر : ترجمة محاورات فايدروس وثياتيتوس دار المعارف ١٩٨٤.
- عبدالرحمن بدوى : أفلاطون النهضة ١٩٤٤.
- عبدالرحمن بدوى : المثل العقلية الأفلاطيونية ١٩٤٧.

- عزت قرنى : الحكمة الأفلاطوينة النهضة العربية ١٩٧٤.
- زكى نجيب محمود : ترجمة محاورات أوطيفرون الدفاع افريطون فيدون لجنة التأليف والنشر ١٩٣٧.
- فؤاد زكريا : ترجمة جمهورية أفلاطون دار الكتاب العربى ١٩٦٨.

أرسطو

- أرسطو طاليس : الكون والفساد، الطبيعة، الأخلاق، السياسة : ترجمات من الفرنسية لأحمد لطفى السيد .
- أرسطو طاليس : كتاب النفس ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى طبعة أولى عيسى البابى الحلبى ١٩٤٩.
- نظام الأثنيين : ترجمة للدكتور طه حسين دار المعارف ١٩٢١.
- منطق أرسطو فى ٣ اجزاء للدكتور عبدالحمن بدوى القاهرة ١٩٤٨.
- أرسطو عن العرب للدكتور عبدالرحمن بدوى القاهرة ١٩٤٨.
- أرسطو طاليس فى النفس مع الآراء الطبيعية المنسوب الى فلوطرخس والحاس والمحسوس لابن رشد والنبات المنسوب الى أرسطو طاليس ، للدكتور عبدالرحمن بدوى النهضة المصرية ١٩٥٤.
- فن الشعر لأرسطو طاليس وشروحه ، للدكتور عبدالرحمن بدوى القاهرة ١٩٥٣.
- الطبيعة لأرسطو ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح وآخرون القاهرة، الدار القومية ١٩٦٤.
- أرسطو طاليس فى السماء والآثار العلوية النهضة المصرية ١٩٦١.
- الخطابة لأرسطو طاليس للدكتور عبدالرحمن بدوى القاهرة ١٩٥٩.

- خليل الجر: مقولات ارسطو فى ترجمتيها السريانية والعربية بيروت سنة ١٩٤٨
- تفسير ما بعد الطبيعة لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد نشرة موريس بويج فى ثلاثة مجلدات بيروت ١٩٣٨.
- عبدالرحمن بدوى : أرسطو ، القاهرة النهضة ١٩٤٤.

العصر الهلنستى

- أثولوجيا أرسطاطاليس ترجمة عبدالمسيح بن فاعمة الحمصى وأصلحه لأحمد ابن المعتصم بالله أبو يوسف بن اسحق الكندى .
- أفلوطين : التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس. دراسة وترجمة د. فؤاد وزكريا القاهرة ١٩٧٠.
- أيسا غوجى لفورفريوس الصورى نقل أبى عثمان الدمشقى تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٤٥.
- عبدالرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥.
- عبدالرحمن بدوى : أفلاطونية المحدثة عند العرب القاهرة ١٩٤٥.
- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٤٥.
- نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية . القاهرة .

المراجع الأجنبية

الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط

Baily, C. : The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, 1928.

Burnet, J. : Early Greek Phoiosophy, London, 1949.

Cornford, F.M. : From Religion to Philosophy Harper, Torch book, 1957.

- : Plato and Parmenides, 1939.

- : principium Sapientiiae. Cambridge, 1952.

Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Walker Kanz, 5th.ed. Birlin 1910.

Freeman, K. : The Pre-Socratic Philosophy, Oxford, 1946.

- : Ancilla to the Pre-Socratic Philosophy, Oxford, 1948.

Giorgio de Santillana : The Origins of Scientitic Thought, Mentor, 1961.

Guérin, P. : L'idée de Justice dans la Conception de l'Univers Chez les Premier Philosophes Grecs, Paris, Alain, 1934.

Heidel, W. : A study of the Conception of Nature Among the Pre-socratics Proceeding of the Ameirican Academy of Arts and Sciences, January, 1910.

Jaeger, W. : Theology and Earty Greek Philosophers, Oxford, 1947 .

Raven, J.E. : Pythagoreans and Eleaics, Cambridge, 1948 .

Schuhl, P.M. : Essai sur la Formation de la Pensée Grecque. Paris, 1949 .

Wheelwright, P. : Heracleitus, Princeton, 1959.

Zaphiropolo : L'Ecole Eléate, Paris, 1959.

- : Empédocle d'Agrigent, Paris, 1953.

- : Anaxagoras de Clazoméne, Paris, 1948.

السفسطئيون

Untersteiner : The Sophists. Transl. by K. Freeman, Oxford 1954.

سقراط

Richmond, W.K. : Socrates and thc Western World, London, 1954.

Tovar, A. : Socrate, sa Vie et son Temps. paris, payot, 1954.

Xenophone : Memorabilia.

أفلاطون

Platon : Oeuvres Complétés, Paris, Guillaume Budé, 13 Tomes. 1941.

Plato, Transl. of the Whole Works By B. Jowett.

Ast. Lexicon Platonicum, Lipsiae, 1838.

Bouaoulas, N. : L'Etre et la Composition des Mixtes dans le Philébe de Platon, paris, P.U.F. 1952.

Burnet, J. : Greek Philosophy, Thales to Plato, London, Kegan. paul, 1935.

- : Plato's Cosology, London, Kagan paul, 1937.

Grossman, R.H.S. : Plato To-Day, london, 1959.

Diés, A. : Autour de Platon, 2 Vols Paris, 1928.

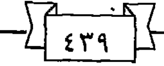
Festugiére, A. J. : Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon, Paris, 1936.

Frutiger, P. : Les Mythes de Platon Paris, 1930.

Field, G.C. : Plato and his Contemporaries, 1930.

Goldschmidt, V. : Le Paradigme dans.

- : The Philosophy of Plato, Home University Library, 1939.



- : La Religion de Platon, Paris, 1949.

Grube, G.M.A. : Plato's Thought, Beacon Press, Boston, 1958.

Kilbansky, R. : The Continuity of the Platonic Tradition During hte Middle Ages, Warburg Institute, London, 1939.

Koyré, A. : Introduction à la Lecture de Platon. New york, Brentano's. 1945.

Petrement, S. : Le Dualisme Chez Platon, P.U.F., 1947.

Moreau, J. : Realisme et Idealisme Chez Platon, P.U.F., Paris 1951.

Popper, K.R. : The Open Society and its Enemies, 2 Vol.

Robin, L. : Platon, 1935.

- : La Théorie Platonicienne de L'Amour, Paris, 1908.

- : La Théorie Platonicienne des idées et des Nombres d'aprés Aristote, Paris, 1908.

Skemp, J.B. : The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues, 1942.

Schaerer, R. : Episteme, et Techne. Etudesur les Notions de Connaissance et d'Art d'Homére à Platon, 1930.

- : La Question Platonnicienne, Neuchatel, 1933.

Schuhl, P.M. : Platon et L'Art de son Temps, Paris P.V.F. 1952.

- : L'Euvre de Platon, 1954.

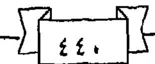
Taylor, A.E. : Plato, The Man and his Works, 1952.

Winspear, A.D. : The Genesis of Platon's Tho?ght, 1940.

أرسطو

Aristotle, Complete Works, edited by J. A Smit ı and Sir W.D. Ross .

Aristote, Euvres Complétes, par Barthélemy - Saint - Hilaire, Metaphysique 2 Vols par Tricot. Rysique 2 Vols par H. Carteron, Les bells lettres. Paris, 1932.



Aristotle : The Basic Works of Aristotle, edit by Richard Mc keon.

Allan, D.J. : The Philosophy of Aristotle, London, 1952.

Butcher, H. : Aristotle's Theory of poetry and Fine Arts, 1932.

Carteron, H. : La Notion de force dans Le Système d'Arstote, Paris, 1923.

Cherniss, H. : Aristotle's Theory of Presocratic Philosophy Johns Hop-kins University Press, 1935.

Chevalier, J. : La Notion de Necessaire Chez Aristote et chez Ses Predecesseurs Particulierement Chez Platon, 1914.

Greene, M. : A portrait of Aristotlle, London, 1963.

Hamelin : Le Système d'Aristote, Paris, 1920.

Joseph, W.B. : An introduction to logic, Oxford, 1916.

Jaeger, W. : Aristotle, Trans. By Robinson, 2 ended London, 1948.

Kapp, E. : Greek Foundations of Tradtional Logic, New York, 1942.

Levêque, Ch. : Le premier Moteur et la Nature dans le Système d'Aristot, Paris, 1852.

Lukasiewicz, J. : Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic, Oxford, 1951.

Madkour, L., : L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe .

Mansion, A. : Introduction á la Physique Aristotélicienne, Louvain, 1946.

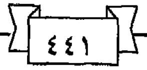
Robin, L. : Aristote, Paris, P.U.F., 1944.

Ross, D. : Aristotle, 5th ed., London, 1956.

- : De Anima Oxford, 1936.

- : Metaphysics, 2 Vols, Oxford, 1958.

- : Physics, Oxford, 1936.



Taylor, A.E., Aristotle, Nelson, London, 1943.

Werner, Aristote et L'Idealisme Platonicien, 1916.

Walzer, R. : Magna Maralia.

Wolfson, H. : Cresca's Criric of Aristotle, 1929.

أبيقور

Bailey, C. : The Greek Atomists and Epicurus, 1928.

Festugière, A.J. : Epicurus and his Gods Transl, by Chilton. Oxford, 1955.

Guyau, M. : La Morale d'Epicure, 1881.

Lucretius : De Rerium Nautra.

Solovine : Epicure Doctrines et Maximes, 1925.

الرواقية

Beéhier, E. : Chrysippe et L'Ancien Stoicisme, Paris, P.U.F. 1951.

Jague, A. : Epictète et Platon, Vrin, 1946.

الشكاك

Bréhier, E. : Chrysippe et L'Ancien Stoicisme, Paris .

Brochard, V. : Les Sceptiques Grecs. 2e. éd. 1923.

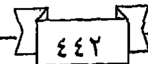
Dumont, J.P. : Les Sceptiques Grecs. Textes Choisit et Troduits. P.U.F. 1966.

Robin, L. : Pyrrhon rt le Scepticime Grec. Paris, 1944.

فيلون

Bréhier, E. : Les Idées Philosphiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie, 3e. éd. Paris, Vein. 1950.

Wolfson, H.A. : Philo Judaeus. Cambridge. Harvar Univ. Press. 2.V. 1947.



الأفلاطونية الجديدة

Plotinus, Six Enneads. Transl. by St. Mac Kenna and B.S. page.

Plotin : Ennéades, Textes et trad. E. Brehier 7 Vol. G. Budé. 1927-1938.

Armstrong, A.H. : Plotinus, London, 1953.

Bréhier, E. : La Philpsophie de Plotin. Paris, 1947.

Dodds, E.R., : The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. C. 9. 22. 1928 pp. 129-142.

Henry, P., Les etats du Textes de Plotin.

Inge, W.R. : The Philosophy of Plotinus London.

Pistorius, Pr., V., Plotinus and Neoplatonism, Cambridge, 1952.

Proclus, The Elements of Theology, Transl. E.R., Dodds, Oxford, 1933.

Ruelle, C.E., La Philosophie de Damascius. étude sur sa vie et ses Ecrits, 1861.

Vascherot, E. : Histoire Critique de L'école d'Alxandrie, 3 Vols, 1846, 1851.

Whittaker, T., The Neoplatonists, 2ed 1918.

الفهرس

هذا الكتاب

الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة علم عرفته الحضارة اليونانية القديمة وحددته بانه تفسير عقلانى لظواهر الكون والحياة الانسانية وهو تفسير يعتمد على الفروض العقلية التى تقبل النقد والحوار وهو ظاهرة فكرية جديدة على الفكر الأسطورى وهو الأساس لكل فلسفة حديثة وهدفنا من هذا الكتاب تزويد المتخصصين بمرجع ييسر لهم فهم هذه الفلسفة التى تعد أم الفلسفات.

أحمد غريب